DIVINITAS

PONTIFICIAE ACADEMIAE THEOLOGICAE ROMANAE

COMMENTARII



APUD FACULTATEM SACRAE THEOLOGIAE

PONTIFICII ATHENAEI LATERANENSIS

DIVINITAS

PONTIFICIAE ACADEMIAE THEOLOGICAE ROMANAE
COMMENTARII

QUIBUS MODERANTUR EIUSDEM ACADEMIAE

Commentarii ter prodibunt in anno.

Pretium annuae consociationis est pro Italia: 2.000 lire; pro exteris regionibus: 5 dollari (Dollars).

Directio et administratio est apud Pontificium Athenaeum Lateranense: Epistolae, scripta et pecunia mittantur ad: Mons. Antonio Piolanti, Direttore di *Divinitas,* Piazza S. Giovanni in Laterano, 4 - ROMA.

DIVINITAS

PONTIFICIAE ACADEMIAE THEOLOGICAE ROMANAE

COMMENTARII



APUD FACULTATEM SACRAE THEOLOGIAE

PONTIFICII ATHENAEI LATERANENSIS

DIVINITAS

ANNI I FASC. III EDITUS EST MENSE DECEMBRI A.D. MCMLVII

SUMMARIUM

IMPRIMATUR

E Civitate Vaticana die 8 mensis decembris 1957

✠ PETRUS CANISIUS VAN LIERDE O.S.A. Episcopus Porphyriensis
Vicarius Generalis Summi Pontificis pro Civitate Vaticana

EPISTOLA

E.mi Card. Protectoris ad Praelatum a secretis

SACRA CONGREGATIO DE SEMINARIIS
ET STUDIORUM UNIVERSITATIBUS

Roma, 20 maggio 1957

Prot. Num. 703/57

Illmo e Rev.mo Monsignore,

ci è pervenuto il primo numero della Rivista DIVINITAS: PONTIFICIAE ACADEMIAE THEOLOGICAE ROMANAE COMMENTARII. *E' una confortante realizzazione, degna delle nobili tradizioni e dell'alto prestigio della Pont. Accademia Teologica Romana. E' stato per noi un gaudio intellettuale e spirituale scorrere le pagine, solenni e semplici come tutto ciò che è romano, dell'importante periodico di scienze teologiche.*

Pensiamo che alla S.V. Ill.ma e Rev.ma, ai distinti collaboratori ed ai soci tutti della risorta Accademia si addicano le stupende parole dell'Em.mo Card. Alfredo Ottaviani, riportate a pag. 16: " Valorosi, così pochi e così luminosi e così inermi, che operano salvataggi di anime tra l'alluvione di libri..., soldati nella trincea più avanzata, missionari nel colmo della paganità, medici nel vivo della zona battuta dalla virulenza dell'epidemia. Mi sono sempre dimandato come questi animosi reggessero alla pressione nemica innumerevole ...".

Il lavoro non manca alla diletta Accademia Teologica Romana, ed alla Rivista che ne costituisce il principale organo e portavoce. Il programma amplissimo, la cui attuazione è sommamente urgente, è stato mirabilmente enunziato nella " Oratio auspicalis " del Rev.mo P. Agostino Bea, S. J. (pp. 31 - 46). Quanto dobbiamo tutti riflettere e meditare sulle osservazioni dell'insigne Teologo-esegeta sul " compito che si impone al teologo di oggi nelle concrete circostanze del nostro

tempo ", le quali rispecchiano nel modo più fedele l'incessante, splendente Magistero del Papa PIO XII gloriosamente regnante!

Mentre ci congratuliamo con la S.V. e con tutti coloro che hanno partecipato alla fondazione di una Rivista così seria, densa ed impegnativa, non possiamo fare a meno di rivolgere un particolare plauso alle due iniziative che Ella, a nome dell'Accademia, annunzia sull'ultima pagina (p. 215). Il I Cinquantenario della fondamentale Enciclica " Pascendi ", oggi più che mai attuale, ed il XIX Centenario dell'Epistola ai Romani, debbono essere degnamente e solennemente celebrati, affinchè gli insegnamenti commemorati siano adeguatamente riproposti ai nostri contemporanei. Nella superficialità che prorompe da tutti i lati e invade tutti i settori, quanti sono oggi in grado di "leggere" questi augusti documenti normativi di fede e di vita?

Facciamo voti per la più larga diffusione, in tutti gli ambienti che onorano la Teologia, scienza delle scienze, della Rivista DIVINITAS. *Questo titolo, che qualcuno potrebbe giudicare troppo ardito, ci appare altamente suggestivo; racchiude un atto di fede e di preghiera, un richiamo all'invito paolino " quae sursum sunt quaerite, quae sursum sunt sapite, non quae super terram ", uno spiraglio sull'orizzonte dell'Immutabile, dell'Assoluto, dell'Eterno.*

Invocando sulla S.V., sugli Accademici e su quanti contribuiranno all'affermazione e alla crescente prosperità di DIVINITAS, *i più eletti doni del Divino Spirito, con sensi di distinta stima e di cordiale ossequio nuovamente mi professo*

della S.V. Ill.ma e Rev.ma
dev.mo in G.C.
G. Card. PIZZARDO

+ C. Confalonieri, *a Secr.*

Ill.mo e Rev.mo Signore
Mons. ANTONIO PIOLANTI
Pro-Rettore del Pont. Ateneo Lateranense
Prelato Segretario della Pont. Accademia Teologica Romana - ROMA

DISSERTATIONES

Giuseppe Graneris

IL CONCETTO DI PECCATO NELLA SCIENZA DELLE RELIGIONI

In religione l'uomo professa la propria insufficienza, la propria inferiorità, la popria dipendenza di fronte a Dio in tutti gli ordini: fisico, metafisico, intellettuale . . . etico. In quest'ultimo ordine noi siamo soliti collocare il peccato, che vi rappresenta il disvalore: disvalore etico e religioso insieme, perchè noi, cristiani, in ogni atto immorale vediamo una ribellione a Dio, ed in ogni atteggiamento irreligioso scorgiamo un gesto immorale.

Questo quadro è semplice e chiaro; ma i filosofi e gli storici delle religioni sono riusciti a confonderne le linee, oscurando i rapporti fra i tre termini, che qui entrano in scena: religione, morale, peccato; ai quali spesso se ne aggiunge ancora un quarto, che crea un più grave scompiglio: la magia. Le ombre così prodotte vengono proiettate su molti problemi dottrinali e storici. Il tema ha importanza per i teologi. Vediamo di darne qualche notizia.

1. *Religione, morale, peccato.*

Il problema basilare da risolvere riguarda il concetto stesso di peccato, e consiste nel chiederci se la sua nota essenziale sia la irreligiosità o la immoralità. E' chiaro che la risposta dipende in gran parte dal modo di concepire i rapporti tra religione e morale. Ricordiamo quattro di questi modi.

Il primo è il più comodo, perchè recide il problema alla

base, identificando religione e morale. I rappresentanti più qualificati e più radicali di questa tesi appartengono, od almeno, si ispirano alla scuola sociologica, dalla quale imparano che la vita religiosa è la forma eminente, o quasi una espressione raccorciata, della vita collettiva, e che il solo focolare a cui possiamo attingere il calore etico, è la società; il che significa che la società è la fonte, l'anima, l'essenza della religione e della morale; ossia, che queste due forme di vita umana sono essenzialmente sociali, e che nella socialità si identificano. Ne segue che il peccato è irreligioso ed immorale al medesimo titolo, cioè, a titolo della sua antisocialità (1).

L'interpretazione o valutazione del peccato deve naturalmente variare a seconda della chiarezza, che il suo carattere antisociale va acquistando nella coscienza dei popoli. Seguiamo questa traiettoria, quale ci viene descritta da Lévy-Bruhl, uno dei più brillanti sociologisti parigini. Egli distingue tre forme o fasi. Nella prima, che ancora esiste nelle società inferiori, il comando morale si impone all'individuo nella forma dispotica del *tabù,* che esige obbedienza in nome della religione. Nella seconda fase la morale si laicizza; i suoi comandi si presentano come fondati su principî universali, ritenuti validi a priori. o giustificati con ragionamenti filosofici. Ora sta sorgendo la terza fase, in cui si prende coscienza del rapporto necessario della morale con la realtà sociale, di cui essa è parte. Questa chiarificazione è il frutto della nuova sociologia, la quale, a poco a poco, libera lo spirito dalle concezioni puerili ed assurde del primo e del secondo periodo; e ci fa conoscere una realtà sociale dotata di tanta complessità vivente e di tanto interesse patetico, da sorpassare quelle povere e monotone immagini,

---

(1) Cfr. E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse;* Paris, 1925; pag. 597: « La cause objective, universelle et éternelle de ces sensations *sui generis* dont est faite l'expérience religieuse, c'est la société »; e la religione « est avant tout, un système de notions au moyen desquelles les individus se représentent la société dont ils sont membres, et les rapports, obscurs mais intimes, qu'ils soutiennent avec elles » (ivi, pag. 323). In questi « *rapports* », che legano l'individuo alla società, la scuola sociologica vede tutta l'etica, di modo che religioso, sacro, morale, sociale, sono sinonimi.

che i teologi ed i filosofi si sono trasmesse fino ad oggi sotto i nomi di mondo morale, di regno dei fini, di città di Dio (2). Sotto questo edificio a tre piani si riconosce a prima vista lo schema ternario di A. Comte, il patriarca della scuola. A noi interessa solo mettere in evidenza che la religione e la morale vi entrano come due veli provvisori della società; due veli che fanno sorgere l'ombra oscura del peccato. Caduti questi veli, si vedrà che essi nascondevano la medesima realtà sociale, e che l'ombra irreligiosa ed immorale del peccato era una doppia registrazione della sua anormalità nel corpo sociale.

Il secondo modo di risolvere il problema ci trasporta al polo opposto, ove religione e morale sono considerate come due nemiche irreconciliabili, sempre intente a sopraffarsi a vicenda, quasi che la religione sia essenzialmente immorale, e la morale essenzialmente irreligiosa. Questo strano modo di pensare si era forse affacciato già ad Eraclito, quando quell'inquieto filosofo scriveva che certi riti sarebbero stati vergognosissimi, se non si fossero compiuti nel culto di Dioniso (3). In tempi a noi più vicini si muovevano sulla medesima base molte invettive deistiche o razionalistiche contro le religioni positive, perchè la battaglia veniva condotta in nome di una inafferrabile religione naturale, il cui compito primo era quello di soffocare i dogmi e gli imperativi religiosi in nome dell'etica .Quella pretesa religione naturale era la religione di Comte, di Rousseau, di Victor Hugo, che doveva trasformare le basiliche in ricoveri di mendicità, e si gloriava di conoscere un solo trono: l'innocenza, ed una sola porpora: l'amore. A parole si opponevano due forme di religione: la naturale e la positiva; in realtà si combatteva la religione facendosi scudo della morale. Oggi ancora leggiamo in qualche autore che le diverse forme di religione debbono necessariamente opporsi alla morale, perchè questa si muove tutta sul piano naturale, mentre quelle han-

---

(2) LÉVY - BRUHL, *La morale etc.*, pag. 285 - 291. L'autore ha la prudenza di avvertirci che tale schema è provvisorio.

(3) Frammento n. 15 nella enumerazione DIELS.

no sempre velleità soprannaturali ([4]). Un simile modo di pensare conduce, per necessaria conseguenza, a distinguere due sorta di peccati, anch'essi di segno contrario. L'atto comandato o raccomandato dalla religione sarà peccato di fronte alla morale; l'atto comandato dalla morale sarà peccato per la religione.

Qui gli storici hanno facile gioco a raccogliere cumuli di fatti in sostegno della tesi. La morale proibisce di uccidere, e le religioni hanno ricoperto la terra di vittime umane, offerte agli dei in sacrificio. La morale comanda l'amore del prossimo, e le religioni sono fomentatrici di guerre sante. La morale inculca la pudicizia, e le religioni santificano la prostituzione. Le divinità olimpiche sono così scandalose, che gli stessi Greci si domandano se sia lecito narrare ai giovani le loro avventure. Questa opposizione ha del tragico; e di fatto fu portata sulla scena del teatro ateniese.

Meno semplicistica è una terza dottrina, intermedia fra le due precedenti, che nella religione e nella morale vede due discipline diverse, incommensurabili, storicamente unite solo con legami esteriori ed accidentali; due vite, o due tipi di vita, che possono ignorarsi, tollerarsi, allearsi, combattersi a vicenda. La religione, ci si dice, è tutta rivolta alla taumaturgia; è un insieme di procedimenti tecnici, diretti a captare potenze soprannaturali, facendole servire agli scopi umani, siano essi buoni o cattivi. La morale invece è più modesta nei suoi metodi, in quanto si accontenta di utilizzare le forze naturali, ma è più esigente nella scelta degli scopi, in quanto vuole assicurare il trionfo dei buoni sui cattivi. La religione mira a divinizzarci, la morale si accontenta di umanizzarci. La religione è amorale; la morale è areligiosa. Però la contiguità delle due estranee le obbliga a frequenti contatti, che possono risolversi in urti, in

([4]) GRADINES, *Esprit de la religion;* Paris 1941: « il y aura toujours dans la notion de Dieu quelque chose qui dépasse toute justice et toute sagesse... Par là, l'une et l'autre religion (quella primitiva e quella di salvezza) doivent inévitablement s'opposer à la morale » (pag. 362). Anche Kierkegaard si è lasciato trascinare in questa corrente (cfr. *Timore e tremore*) appellandosi anche ad esempi biblici.

compromessi, in alleanze. In via di fatto la storia si è svolta in modo che l'affinarsi e l'irrobustirsi della coscienza etica obbligò anche la religione a moralizzarsi, sotto pena di scomparire, onde essa oggi ci appare come morale e moralizzatrice. Se è così, il peccato, *ab initio,* sarebbe di doppia natura, come nella dottrina precedente: peccato etico e peccato religioso; ma per necessità di coesistenza le due forme possono unificarsi, come di fatto si sono unificate nelle religioni superiori.

Più sottile è una quarta ipotesi, che potrebbe anche dirsi una specificazione della terza, in quanto vede nella religione e nella morale due forme diverse, non opposte; si allontana però da quella, perchè la nota differenziale non la colloca nella amoralità religiosa e nella areligiosità etica, ma la vede nella irrazionalità della religione e nella razionalità della morale. L'etica rappresenterebbe uno dei modi di razionalizzare la vita umana; processo che, investendo anche la vita religiosa, pur senza distruggerla, le ritoglierebbe molto della sua originaria freschezza ed efficacia. Anche qui il peccato riveste due forme: irrazionale l'una, razionale l'altra. La prima è quella propria del peccato nella coscienza religiosa, e può venire definita come il sentimento della assoluta profanità; la seconda è la forma etica, ove il peccato si definisce come trasgressione di una legge, inadempienza di un dovere (5).

Questa doppia formola sembra fatta apposta per disorientarci, perchè, vista nella sua prima definizione, ci suggerisce l'idea che lo stato peccaminoso sia essenziale alla religione, essendo coessenziale alla creatura. La religione, per ciò stesso che è riconoscimento della assoluta sacralità di Dio, sarebbe anche confessione della assoluta profanità dell'uomo, ossia, della sua radicale peccaminosità; e così, essere religioso vorrebbe dire es-

(5) Questa dottrina ebbe un celebre esponente in R. OTTO, che la divulgò nel suo notissimo libro *Das Heilige* (1a ediz. 1957; ebbe poi molte edizioni e traduzioni). Alla stessa dottrina, ed in gran parte allo stesso autore si ispira anche A. VON SELMAS per sostenere che il peccato è « das genaue Gegeustück der Religion » (*De Babylonische Termini voor Zonde;* Wageningen 1933; pag. 109).

sere e professarsi peccatore. Il che non ci sembra esatto, perchè noi siamo soliti pensare che fra i compiti della religione ci sia anche quello di liberarci dal peccato, e non dispensiamo dall'obbligo della religiosità neppure i santi del paradiso, nei quali non c'è peccato; come non avremmo dispensato neppure Adamo, prima che peccasse; come non se ne dispensò neppure Gesù Cristo, che ci fu simile in tutto, eccetto nel peccato.

E tuttavia non è forse impossibile scoprire qualche elemento di vero anche nella doppia formola, che quasi ci sconcerta. Per sminuirne lo scandalo ed il contrasto basterà interpretare con sufficiente ampiezza la nostra definizione della vita religiosa, che per noi è riconoscimento della trascendenza assoluta del Creatore, e quindi anche della assoluta dipendenza della creatura. Nella distanza infinita, che separa i due termini del rapporto religioso, è compreso anche il lato etico, perchè la perfezione del Creatore esclude, mentre l'imperfezione della creatura include, la possibilità del peccato. Ciò è sufficiente a farci sentire la nostra miseria, anche nell'aspetto etico, in quanto la sacralità assoluta di Dio e la profanità assoluta della creatura razionale sono separate anche dall'abisso della peccabilità. Quando noi diciamo a Dio: « *Tu solus sanctus* », sentiamo, quasi per istinto, che a quella lode fa eco naturale, almeno come possibile, il grido di Davide: « *peccavi!* ».

2. *Magia, morale, peccato.*

Finora abbiamo semplificato il quadro escludendone la magia. Ora dobbiamo lasciarla entrare in scena, perchè molti storici e filosofi della religione e della morale se ne servono come di un personaggio principale, od almeno assai importante, nel dramma etico e religioso. Che la presenza della magia eserciti qualche influsso sulla posizione del peccato, lo possiamo dedurre dalla nota di spregiudicatezza etica, che le è da tutti riconosciuta, e sembra rendere impossibile il concetto stesso di peccato. Tuttavia, ciò che appare impossibile a chi respira l'atmosfera tradizionale, può diventare ovvio agli spiriti rivoluzionari.

Difatti, tra i cultori di scienza delle religioni c'è chi crede di scoprire nella magia la radice dell'idea di peccato.

Ed ecco come. Per quanto sia misterioso il legame nel regno della natura e nel corso della storia, l'esperienza ingenua ed incontrollata, unita al gioco della fantasia, crede di scoprire qualche legge costante di successione; onde vengono a costituirsi determinate categorie di atti utili o dannosi, a seconda delle loro vere o presunte conseguenze. Tali atti saranno circondati da sistemi protettivi o difensivi, imperanti o proibenti, raccolti in storia delle religioni sotto il nome tecnico di *tabù*. Così sorge il primo fatto nel quale si dibatte l'idea di comando o di proibizione, da cui sboccierà poi il concetto di dovere, che introdurrà l'uomo nel regno dell'etica, e gli darà la chiara coscienza del peccato.

Anche chi concepisce così la genesi dell'idea di peccato si vede però costretto a riconoscere che dalla figura del peccato magico (o *tabù*) a quella del peccato etico (quale a noi è famigliare) la via è tanto lunga da rendere difficile l'accostamento dei due termini. La differenza più vistosa è a proposito della volontarietà e della libertà dell'atto peccaminoso, trascurate dalla magia, e richieste dall'etica. Questa differenza la vediamo nascere da due ponti. Uno è il diverso orientamento delle due forme. La magia è rivolta al mondo esteriore, all'oggetto, all'effetto; onde può trascurare gli elementi soggettivi. La morale invece è orientata verso il secondo interiore, verso il soggetto, verso il perfezionamento umano. Quindi il peccato magico può essere involontario, mentre il peccato etico è essenzialmente volontario. Il secondo ponte è collegato al primo, e si riduce ad una diversa concezione cosmica: il tabù magico parte dal presupposto monistico del determinismo universale; l'idea etica del peccato distingue invece due piani: il piano della natura, ed il piano dell'azione umana; del primo se ne disinteressa, appunto perchè è soggetto al determinismo; al secondo rivolge tutte le sue cure, perchè lo vede dotato di libertà. Per la mentalità magica, chi viola il tabù si inserisce nella serie delle cause

malefiche, apre le porte a serie indefinite di malanni; e tutto ciò avviene per cieca necessità, senza alcun riguardo alla colpevolezza soggettiva dell'agente. L'atto, volontario od involontario, scatena di per sè la tempesta. Questo è il peccato magico, nel quale non entra alcuna considerazione etica, come noi la concepiamo. Non vediamo dunque possibile dedurre il peccato etico da quel suo presunto progenitore, che sarebbe il tabù, qualificato come peccato magico. Per riconoscere questa filiazione bisognerebbe ammettere una eterogenesi storica troppo radicale. E' più semplice considerare le due forme, così accostate, come due creazioni indipendenti, o tutt'al più, analogiche, dello spirito umano . Con ciò non intendiamo tuttavia di negare che individui o popoli abbiano potuto confondere le due forme.

Un segno di questa confusione viene qualche volta scoperto nel « peccato involontario », che spesso appare nei testi antichi, e forse anche moderni, non esclusi quelli ebraici e cristiani. C'è chi molto insiste su questa figura, affermando che « essa risale ultimamente alla primitiva concezione, *magica* — e pure religiosa — del peccato, secondo la quale il peccato è violazione di un ordine sacrale, di un sistema di forze arcanamente inerenti alle cose — a certe cose — e da queste, per effetto della violazione, emananti a guisa di fluido maligno, per puro dinamismo automatico, dove è naturale che l'intenzione e consapevolezza del violatore non abbia nessuna parte. E se anche in piena religiosità teistica, anche come trasgressione alla legge di un Dio, il peccato può essere involontario, ciò è in ragione di una sua obiettività che è in certo qual modo l'equivalente teistico di quella primitiva sostanzalità extra-teistica e magica, perchè al pari di quella prescinde dalla subiettività » (6).

Potremmo quasi lasciar passare inosservata la asserita equivalenza tra la obiettività dell'etica teistica e la sostanzialità del fluido magico. Questa affermazione nasce da un pensiero così

(6) PETTAZZONI, *La confessione ecc.*, II, pag. 268.

corpulento, che ci dispenserebbe da ogni critica. Osserviamo tuttavia che quando il teista parla di morale oggettiva, egli può intendere tale nota in due sensi alquanto diversi, che diremo trascendentale e realistico. Il primo risponde al carattere generico e genuino del teismo, che investe con valore trascendentale tutti i campi, e quindi anche quello etico, in cui esso vede imperare una legge, che sta al di sopra di ogni arbitrio, e fissa azioni comandate o proibite, perchè necessarie o sconvenienti alla natura razionale e libera dell'uomo. L'oggettività, così intesa, esclude dunque la subiettività capricciosa nel soggetto imperante, ma include la subiettività cosciente e libera nel soggetto esecutore.

Il secondo senso, che può darsi alla obiettività, è la necessaria conseguenza del pensiero realistico in campo etico, per cui la moralità di un atto dipende anche, anzi, in primo luogo, dal contenuto dell'atto stesso, e non solo dalle disposizioni soggettive dell'agente. Con tutta la buona volontà, di kantiana memoria, non è detto che si operi sempre il bene. Neppure questo secondo significato basta a fondare l'equivalenza della oggettività teistica con la sostanzialità del fluido magico, perchè altro è vedere nel contenuto dell'atto uno degli elementi da considerarsi per misurarne la moralità, ed altro è non vedere che quello. Ed ancora, altro è il giudizio astratto sul valore etico di un atto possibile, ed altro è il giudizio sulla moralità concreta di un atto compiuto. L'apporto degli elementi soggettivi è ignorato nel primo giudizio, mentre è indispensabile nel secondo. Ma ora non vogliamo inoltrarci in questi problemi, che eccedono l'orizzonte specifico della scienza delle religioni.

Il peccato involontario fa dunque scandalo a molti, quasi fosse necessariamente da interpretarsi come un residuo od un ricorso storico del tabù magico. Che ciò possa avvenire anche oggi, non ci crea nè difficoltà nè meraviglia; lasciamo dunque aperta la via alla constatazione del fatto. Ma sarebbe certamente erroneo escludere a priori ogni altra interpretazione, perchè la paura del peccato involontario può essere ispirata da motivi

disparati, ed invece di essere un passo indietro, potrebbe anche essere un passo in avanti; come avviene quando, invece di rappresentare una reviviscenza magica, nasce da un affinamento della sensibilità etica, che va oltre la esecuzione dei singoli atti, ne ricerca le cause, scopre una colpevolezza anche nella propria ignoranza; onde si sente responsabile anche del peccato involontario, non proprio in quanto involontario, ma perchè alla base della involontarietà attuale ed immediata scorge una volontaria e quindi colpevole negligenza. Meno delicata, ma ancora etica, è la paura del peccato involontario, quando si ispira al concetto di giustizia, la cui violazione, anche se involontaria, è sempre dannosa, e quindi postula riparazione.

Di fronte al peccato involontario non dobbiamo dunque pronunciare un affrettato giudizio universale di inquinamento magico. Dobbiamo invece sentire il dovere di studiare il complesso storico per comprenderne il significato.

3. *Magia, religione, peccato.*

La confusione tra magia e morale, e quindi tra peccato magico e peccato etico, è meno frequente di quella tra magia e religione, e quindi tra il concetto magico e quello religioso del peccato. Ci occupiamo ora in breve di quest'ultima confusione.

Se il determinismo separa il regno magico da quello etico, l'impersonalismo è forse la nota che più lo allontana dal campo religioso. Questa è la vecchia posizione. Però, anche qui la nuova scienza ha confuso le linee del quadro, spostando i confini tra i due termini del confronto: religione e magia. Gli spostamenti sono variabili da scuola a scuola, ed in gran parte sono ricalcati su quelli già visti per la religione e la morale; vanno, cioè, dalla identificazione alla opposizione, passando attraverso una graduata serie di analogie. Non intendiamo di rifare tutto il cammino. Ci limiteremo ad alcuni schiarimenti

sul carattere impersonale della magia e personale della religione, mostrandone le conseguenze di fronte al peccato.

Possiamo partire dal già riscontrato determinismo magico, il quale, come ogni determinismo, mette capo ad un puro tecnicismo, che esige ricette infallibili. La magia ha un solo desiderio: il successo; un solo bisogno: la certezza. E non è necessario essere grandi filosofi, basta essere maghi, per sapere, od almeno per sentire, che la personalità costituisce un ostacolo insormotabile al tecnicismo deterministico. Di fronte al mago la persona si erige come un soggetto, capace di rovesciare tutti i piani, geloso della propria indipendenza, sordo a tutte le formule. Quindi una innata diffidenza tra magia e persona. Diciamo diffidenza, non assoluta incompatibilità. Se la persona si mostra debole, si lascia spodestare, si sottopone alla forza coattiva dei gesti e delle parole, allora può essere accolta nell'arsenale magico. Il diavolo, gli spiriti, gli dèi potranno dunque allinearsi accanto al mago, a patto che essi rinuncino alla loro autonomia, svestano la loro dignità di soggetti, si adattino ad essere oggetti passivi nelle mani del fattucchiere. Sono ammessi come ricchi proprietari di energie magiche, a patto che ne cedano l'amministrazione al direttore dell'azienda. Così si spiegano le frequenti apparizioni di figure personali in campo magico e la loro evanescenza; e si spiega anche il fatto, spesso constatato, della quasi totale assenza delle grandi figure divine dal regno della magia, ripieno invece di spiriti e di piccoli dèi. La forte personalità degli dèi ottimi e massimi li rende antipatici ai maghi.

La religione sta al polo opposto. Essa ha bisogno di riconoscere nel suo Dio il valore di un soggetto personale, davanti a cui possa umiliarsi, adorando ed implorando. Il suo atto specifico è in opposizione diretta al comando imperioso del mago; è la preghiera rassegnata, già pronta a non essere esaudita: non la mia, ma la Tua volontà si compia! Non senza fondamento fu detto che la magia è un rito che trionfa di una fede, e la reli-

gione è una fede che trionfa di un rito. Intendiamo il rito sorretto dalla arroganza del fattucchiere ([7]).

Questa radicale opposizione delle due forme ci spiega come, nonostante la loro frequente contiguità materiale, non riescano mai a compenetrarsi. Ne abbiamo un esempio in Mesopotamia, dove, a dire degli storici, non vi era quasi cerimonia, che non contenesse qualche elemento magico, tanto da poter affermare che « la religione babilonese e assira era una religione magica ». E tuttavia gli stessi storici osservano che il rapporto della magia « col mondo degli dèi è piuttosto tenue, ed essa avrebbe potuto sussistere anche senza gli dèi: sarebbe potuta perire tutta la religione babilonese e assira, e con tutto ciò le pratiche magiche sarebbero potute continuare indisturbate. Solo di rado essa agisce mediante gli dèi » ([8]).

In due atmosfere spirituali così diverse è chiaro che l'idea di peccato non può assumere gli stessi colori. In magia, qualora si voglia parlare di peccato, lo vedremo confondersi con un errore tecnico, che avrà conseguenze fatali, indipendenti dalla colpevolezza dell'errante, e dipendenti solo dalla gravità dell'errore, infiltratosi nell'ingranaggio del meccanismo, disturbato nel moto, ma non offeso. In religione il peccato è visto in rapporto alla Persona divina, davanti alla quale prende l'aspetto di disobbedienza e di offesa.

4. *Quadri storici.*

Finora ci siamo occupati di teorie più che di fatti storici. Prima di chiudere questo breve scritto vogliamo gettare un rapido sguardo su alcuni quadri di storia vissuta.

Le teorie ci hanno messi di fronte a tre diverse maniere di concepire il peccato: magica, etica, religiosa; che equival-

---

([7]) GRADINES, *Esprit* etc. *o.c.*, pag. 310. Anche questo Autore, che nella personalizzazione del divino non vede la vera liberazione della religione dalla magia, è costretto a riconoscere che, per introdurre gli dèi (personali) in campo magico è sufficiente « de les transformer en génies, et en quelque sorte de les impersonnaliser » (pag. 311).

([8]) G. FURLANI, *La religione babilonese - assira;* Bologna 1929; II, pag. 137 - 38.

gono a sconcerto tecnico, corruzione umana, offesa divina. Sarebbe molto comodo distribuire questi tre concetti su altrettante aree storiche e geografiche. Così si cerca di fare; ma è troppo semplice, anzi, semplicistico. Senza alcuna pretesa di costruire una graduatoria storica, fisseremo prima due punti lontani, fra i così detti primitivi; poi guarderemo al popolo più brillante della nostra storia antica, in Grecia; ed in fine rifletteremo un istante su noi stessi, cristiani.

Fra i popoli chiamati primitivi ci vengono di preferenza indicati gli australiani, quasi schiavi di due tabù, che sono spesso elevati alla dignità di prototipi dell'imperativo categorico di Kant. Il primo tabù proibisce di versare il sangue dell'animale *totem,* e quindi di ucciderlo e di mangiarlo. L'oggetto di tale divieto si ingrandisce poi naturalmente fino a comprendere tutti i membri del clan totemico, cioè, del gruppo umano gravitante attorno al medesimo totem, perchè in tutti circola lo stesso sangue. E così, in via di fatto, si ha la proibizione di uccidere il prossimo, sia pure limitato alla stretta cerchia del clan o della tribù. Il secondo tabù vieta i rapporti sessuali fra persone dello stesso clan totemico (esogamia). E così si ha la proibizione dell'incesto, sia pure estesa ad una cerchia di persone più ampia di quella che noi ci aspetteremmo. Nei due tabù abbiamo dunque un abbozzo di codice, che, vietando l'omicidio e l'incesto, prepara la materia ai futuri codici giuridici e morali dei popoli, che si chiameranno civili ([9]).

Il secondo quadro, più o meno primitivo, lo scopriamo tra le ombrose foreste della penisola di Malacca, nel momento in cui infuria la tempesta. I sinistri bagliori del lampo, nel cuore della notte, ci lasciano distinguere i poveri negri, che escono tremanti dalle loro capanne, atterriti dallo scroscio del tuono. Afferrano i loro coltelli di bambù; si frastagliano le gambe; ne raccolgono il sangue; lo mescolano all'acqua piovana. Il liquido

---

([9]) Di questi due tabù si è occupato E. Freud in un suo volumetto (*Totem und Tabu*, Leipzig 1925) costruendovi sopra un suo proprio castello, che deduce religione e morale del complesso di Edipo.

così ottenuto viene versato, in piccola parte, sulla terra; il resto è gettato verso il cielo adirato e fulminante.

Questi due quadri ci sembrano bastevoli a farci sentire che anche fra i popoli classificati come primitivi vi sono necessarie discriminazioni, e che essi non conoscono solo la figura del peccato magico. Se avessimo soltanto i due tabù, che diedero parecchio da fare perfino a Freud, potremmo quasi lasciarci rinchiudere nel circolo magico, almeno finchè si possa pensare, come molti credono, che quei divieti abbiano la loro unica base nella vera od immaginaria parentela del sangue; che la loro osservanza o trasgressione valgano come puri fatti fisici, senza alcun riguardo alla volontarietà dell'atto umano; che la violazione porti con sè, in modo automatico, ciò che noi chiameremmo il suo castigo, e gli Australiani considerano invece come il suo effetto fatale. Ma di fronte al negro di Malacca, che getta in alto il suo sangue, indirizzandolo al Gran Dio (Arei, Enku, Ta Pedn . . .) ci sembra di avere infranto il circolo magico. E la nostra persuasione si rafforza sentendolo protestare o pregare così: « Io non sono indurato; io lancio verso di te il mio debito; io lo pago; oh! il mio debito! ecco il mio sangue; il mio debito è diminuito; cessate dunque ». Queste e simili frasi ci avvertono che il così detto primitivo si muove anche sul piano etico e religioso. Certo, ci farà poi quasi meraviglia sentirlo parlare del peccato della mignatta o del millepiedi; ma ciò è spiegabile senza ricadere nella magia ([10]).

Volgiamo ora il nostro sguardo alla terra luminosa di Grecia; troppo luminosa, a dire il vero; tanto luminosa che sembra non avere posto per la figura tenebrosa del peccato. L'intellettualismo classico impedì ai Greci la visione della malizia umana. Se l'uomo conosce il bene, lo pratica anche, insegnava Socrate; e la Grecia fu lieta di convincersene; ma con ciò si inoltrava, incauta, in un labirinto inestricabile. La prima conclusione del principio socratico doveva essere o l'impecca-

---

([10]) Cfr. la relazione che ne fece l'esploratore P. Schebesta alla *Settimana etnologica* di Milano (1925) riportata nel *Compte rendu*, pag. 188 - 190.

bilità dell'uomo o la involontarietà del peccato. Quando l'uomo commette azioni volgarmente considerate come peccaminose, i suoi atti sono dovuti ad ignoranza: ed anche quando egli sembra peccare ad occhi aperti, la vera causa va ricercata fuori di lui, nel fato o negli dèi, che con inganno o con violenza lo conducono al delitto, del quale egli, innocente, deve poi pagare il fio. Questa è la soluzione classica del problema; soluzione tragica, portata spesso sulla scena del teatro, personificata negli eroi, che si presentano sempre coperti di gloria e di ignominia, come un Oreste matricida, un Edipo incestuoso e patricida, un Ercole furente, sterminatore dei proprî figli. Di fronte a queste figure enigmatiche lo spettatore può solo concludere che il delinquente è il trastullo degli dèi; e l'eroe stesso, a scena finita, quasi svegliandosi da un brutto sogno, deve protestare con Ercole rinsavito (11):

Tripudii pur la gloriosa moglie
Lassù di Giove . . . . .
Ciò che volle, ha compiuto . . . . .

Il delitto è opera degli dèi; i quali, a cose finite, ritornano soddisfatti alle loro olimpiche gozzoviglie, mentre il cieco esecutore umano è abbandonato al disprezzo ed alla vendetta dei suoi concittadini. Soluzione classica e tragica, abbiamo detto; ed ora aggiungiamo: empia! Fu anche magica? L'accenno al peccato involontario potrebbe, non dico imporre, ma lasciare aperto l'adito alla magia. Però questa possibilità fu solo sentita come uno dei termini dell'alternativa, che la Grecia non seppe risolvere. Elementi magici sono tuttavia inerenti al concetto del fato, al quale i Greci non riescono sempre a sottrarre neppure il sommo Giove (12).

Accanto alla mentalità classica, che è quella della religione olimpica, troviamo in Grecia un'altra mentalità, la misterica, che oggi molti vorrebbero considerare più vicina alla mentalità

---

(11) EURIPIDE, *Ercole furente,* trad. Bellotti; Milano, senza data; vol. II, pag. 64.
(12) Cfr. C. MOELLER, *Sagesse grecque et paradoxe chrétien;* Tournai 1950.

cristiana in tutti i campi, e quindi anche in tema di peccato. Ma qui pure il pensiero greco si impiglia in equivoci. Invece di vedere il peccato nell'atto umano, tende a vederlo nella materia, cioè, in qualcosa di estraneo alla volontà umana, confondendolo spesso con il generico concetto di male.

Per presentare questa tendenza in termini un po' più concreti, ricordiamo come essa abbia concepito ciò che per certi studiosi rappresenterebbe l'equivalente greco (orfico) del nostro peccato originale. Gli orfici ricamarono spesso sul mito di Dioniso, che si incentra nel delitto dei Titani, i quali uccidono il dio giovinetto e ne mangiano le carni. Giove, padre adultero della povera vittima, fulmina i Titani, dalle cui ceneri nasce poi il genere umano, che risulta così impastato di un elemento titanico (diabolico) e di un elemento dionisiaco (divino). Con questo dualismo iniziale resta in qualche modo spiegata quella interna scissione dell'uomo, che noi deriviamo dal peccato originale; onde il già accennato parallelo tra il Cristianesimo ed il misterismo greco su questo punto.

L'onestà scientifica esige però che, oltre alle somiglianze, si notino anche le differenze del quadro orfico da quello biblico. Ia prima di tali differenze riguarda gli autori del peccato, che, nel mito dionisiaco, non sono uomini; sono esseri di un'altra specie, semidei o semidemoni. Nel racconto biblico sono invece veri e proprî individui della specie umana. Ne segue che il legame tra l'umanità ed il fatto peccaminoso è essenziale, intrinseco, *causale* nel Cristianesimo, mentre è accidentale, estrinseco, *casuale* nell'Orfismo. La seconda differenza tocca gli effetti di quel primo misfatto. Per noi il peccato originale è la causa della nostra morale miseria; per gli orfici invece era la spiegazione dell'umana nobiltà e grandezza spirituale. La teologia cannibalesca dei Titani aveva incorporato in essi le carni e le divine prerogative di Dioniso; e queste, attraverso le ceneri titaniche, entrarono nella costituzione dell'uomo. Se dunque non ci fosse stato il delitto dei Titani, e se Giove avesse tuttavia voluto trarre da essi il genere umano, questo

sarebbe risultato composto solo dell'elemento demoniaco. La conclusione è che l'umanità deve il proprio elemento divino al così detto peccato originale degli Orfici. E' l'antitesi perfetta della concezione biblica! ([13]).

Queste profonde differenze (alle quali se ne potrebbero aggiungere altre) spiegano anche, almeno in parte, il diverso atteggiamento delle religioni greche e del Cristianesimo di fronte al problema della salvezza. Mentre gli dèi classici (olimpici) pensavano solo a salvare qualche città o qualche eroe, da essi capricciosamente favoriti, e li salvavano solo *in* e *per* questo modo, le religioni misteriche offrivano la salvezza agli individui più umili, e la promettevano per l'al-di-là. E questo è uno dei loro più bei contatti col Cristianesimo. Ma subito se ne distaccano, perchè non sanno bene che cosa voglia dire salvare l'uomo. Esse si accontentano di salvarlo dall'Heades e dall'Heimarmene, cioè, diremmo noi, dalle tenebre del Limbo e dal periodico ritorno in questo mondo per successive incarnazioni. Tutto ciò poteva significare essere salvati dalle conseguenze del peccato, ma non ancora dal peccato. L'iniziazione misterica offriva e garantiva la salvezza su base rituale, non su base etica; non esigeva la conversione: promettava solo l'impunità.

Alla luce di queste brevi osservazioni appare quanto ci fosse di nuovo in quella semplice espressione, con cui il Battista presentava al genere umano il Redentore: *Ecco colui che toglie i peccati del mondo*. Chi ha detto che il Cristianesimo è la religione del peccato e del peccatore, oppure anche, la religione del perdono dei peccati, ha potuto esagerare: ma ha certamente toccato uno dei punti più vitali del Vangelo. Compendiamo in poche frasi la posizione cristiana di fronte al peccato.

Il teismo, accettato nella sua integrità, esclude ogni infiltrazione magica; onde diventa impossibile considerare il peccato e le sue conseguenze come costituenti un circolo chiuso

---

([13]) Cfr. M. J. Lagrange, *L'orphisme*, Paris 1937; pag. 205 - 207: « Attribuer aux orphiques un péché originel, c'est jouer sur les mots ».

e fatale. Il supremo dominio dell'onnipotenza creatrice si estende a qualsiasi serie di fatti e di atti; è capace di spezzare qualsiasi circolo.

Alla onnipotenza il Dio del Vangelo unisce la perfezione etica, ed ai suoi adoratori esige che siano perfetti come il Padre Celeste, onde impone ad essi, come prima legge, il gran dovere etico dell'amore. La vita religiosa del cristiano non si svolge tutta attorno al solo centro rituale; è un'ellisse, i cui due fuochi sono dati dal rito e dalla virtù. E' vero che per essere salvi occorre il Battesimo; ma e anche vero che i ladri, gli adulteri, i calunniatori, i venditori della giustizia . . . anche se battezzati, non entreranno nel regno dei cieli.

La perfezione di Dio rende impensabile ogni sua complicità nella malizia del peccato. Il dilemma in cui si dibatteva il pensiero greco è dunque risolto, diciamo così, in favore di Dio, ed ai torti dell'uomo. L'uomo non è l'innocente, tradito dagli dèi; è invece l'unico colpevole. Così si aprono nuovi campi all'indagine psicologica; gli abissi oscuri dell'animo umano, in cui si sprofondano le radici del delitto (*de corde exeunt . . . !*) incominciano a rivelare i tremendi misteri della malizia umana. Gli antichi eroi del teatro greco sono richiamati sulla scena in veste di colpevoli ([14]).

Abbiamo detto che il vecchio dilemma greco fu risolto dal Cristianesimo ai torti dell'uomo. Ora aggiungiamo che questa sua apparente sconfitta segnò l'inizio della sua riabilitazione. In terra greca il peccatore, sentendosi innocente e condannato, non poteva far altro che abbandonarsi alla disperazione ed alla bestemmia. In atmosfera cristiana, sapendosi colpevole, diventò anche capace di pentimento, e quindi di perdono. Una reli-

---

([14]) Questa *revisione* degli eroi greci fu tentata da Shakespeare e da Racine; anche Kierkegaard ha rifiutato la gloria dell'eroe ed il pathos della tragedia scrivendo: « Non voglio essere il tormentato che può andare orgoglioso dei suoi dolori; sono l'umiliato, che sente la sua colpa; ho una sola parola per quello che soffro: *colpa;* una sola parola per il mio dolore: *rimorso;* una sola speranza davanti a me: *perdono* » (*Aut-Aut;* trad. Cantoni; Mondadori 1956, pag. 117).

gione (classica o misterica che offrisse il perdono dei paccati) sarebbe stata una mostruosità in Grecia; questa mostruosità doveva essere la gloria del Cristianesimo, davanti al cui fondatore gli stessi Ebrei si domandavano meravigliati: *quis est hic, qui etiam peccata dimittit?* Era Colui che il Padre aveva mandato a svelare il senso e chiudere la storia del peccato [15].

---

(15) Cfr. *Kittel, Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament,* in corso di pubblicazione; Stuttgard: voce *Peccato* (ἀναγκια); tradotto anche in inglese: *Sin,* London 1951 (con qualche mutazione).

H. M. Diepen, O.S.B.

STRATAGEMES CONTRE LA THEOLOGIE DE L'EMMANUEL

A propos d'une nouvelle comparaison entre saint Cyrille et Apollinaire (1)

Depuis une trentaine d'années des théologiens catholiques cherchent à mettre à la mode un nom de Notre Seigneur Jésus-Christ qui étonne les fidèles. Ils l'appellent *Homo Assumptus,* Homme assumé par Dieu, pris par le Verbe. La christologie spéciale qui leur inspire ce nom est dite *Théologie de l'Assumptus Homo.* Si peu élégant que soit le terme, il est heureusement choisi, du point de vue des adeptes de cette christologie du moins. Il exprime à merveille et ce qu'elle entend être, et l'autorité dont elle croit pouvoir se réclamer.

Homo Assumptus: ligne ascendante d'une créature qui monte jusqu'au trône de Dieu. Homme perfait de lui-même et à qui rien ne manque de ce qui nous fait être des hommes, ni l'intégrité de la nature humaine, ni son existence, ni son autonomie. Homme parfait qui porte un nom humain, celui de Jésus-Christ. La conséquence ultime est en vue, mais seuls les plus avancés parmi les théologiens de l'Assumptus Homo la concèderont: si Jésus-Christ est l'Homme assumé par le Verbe, il n'est pas le Verbe lui-même mais quelqu'un d'autre, ineffablement uni au Fils éternel de Dieu.

(1) P. Galtier, S. J. *Saint Cyrille et Apollinaire,* dans *Gregorianum,* 37 (1956) 584-609.

Homo Assumptus: nul n'ignore la fréquence du terme dans l'ancienne littérature chrétienne. Il a été tenace à se maintenir en occident. Voilà l'autorité dont les partisans de la Théologie de l'Assumptus Homo prétendent se couvrir. A les écouter, ils appartiennent à une tipe ancienne de la tradition catholique. Ils sont les fils authentiques de saint Hilaire de Poitiers, de saint Damase de Rome, de saint Augustin d'Hippone, voire de saint Léon le Grand, pape du concile de Chalcédoine.

Come si l'emploi d'un terme impliquait nécessairement une théologie réfléchie, ou même une doctrine inconsciemment sousjacente. Et supposé qu'il en soit ainsi, il n'est pas encore prouvé que le terme d'Assumptus Homo exprime pour les anciens ce qu'il dit aux modernes, la ligne ascendente, la tendance qui aboutit à la dualité hypostatique. C'est le contexte qui doit en décider et non l'a priori.

Or, l'on constate que l'Assumptus Homo n'était pas purement grammatical, maladresse d'une langue théologique en voie de formation (2), il exprimait tantôt, contre Apollinaire, la perfection de l'humanité assumée (3), et tantôt, pour l'instruction des fidèles, l'assomption mystique de notre humanité

---

(2) Voici un exemple frappant de l'Assumptus Homo purement grammatical, emprunté à saint Cyprien, *Quod idola non sint dii*, c. 11, *C.S.E.L.*, II, 1, p. 28: « Sermo et Filius Dei mittitur, qui per prophetas omnes retro inluminator et deductor humani generis praedicatur. Hic est virtus Dei, hic ratio, hic sapientia eius et gloria. Hic in Virginem delabitur, carnem spiritus sanctus induitur, Deus cum Homine miscetur. Hic noster est, hic Christus est, qui mediator duorum Hominum induit, quem perducat ad Patrem. » Nulle opposition ici entre se faire homme et prendre un homme, mais identité de pensée.

(3) Ainsi le terme « perfectus Homo assumptus », si fréquent chez saint Damase, et qui entend exclure l'imperfection d'une humanité privée d'âme ou d'esprit mais nullement affirmer une personnalité humaine. Dans le fragment *Ea gratia* de la réponse à saint Basile, *P. L.*, XIII, 350-351, il est dit du Fils éternel de Dieu: « Eumdem redemptionis nostrae gratia processisse de Virgine, ut perfectus homo pro perfecto qui peccaverat homine nasceretur. Ergo, fratres, asseramus Dei Filium et perfectum hominem suscepisse ». L'apollinarisme est visé, mais saint Damase ne fait nulle différence entre les deux expressions: le Fils de Dieu s'est fait homme parfait, et: il a assumé un homme parfait.

à tous, dont l'Incarnation est le principe [4]. Assumptus Homo grammatical, ou polémique, ou mystique, mais jamais dualiste, du moins chez les auteurs autorisés, voilà, nous semble-t-il, l'explication adéquate de l'Assumptus Homo patristique.

En toute rigueur de termes, il n'y a pas d'Assumptus Homo. Jamais était d'accord là-dessus avec saint Thomas. Les positions fermes de l'enseignement christologique dans l'Eglise, transcendante au-dessus de la distinction des écoles, se résument dans la ligne descendante du Credo: *Descendit de coelis*. Dieu qui seul préexiste, logiquement et réellement, au mystère de l'union hypostatique, Dieu s'est fait Homme et, vrai Emmanuel, il a habité parmi nous. Ce n'est donc pas seulement la christologie thomiste qu'il fait opposer à la Théologie de l'Assumptus Homo, mais celle qui était enseignée jusqu'avant peu par la quasi-unanimité des théologiens.

Cependant, n'appellons pas aussitôt « christologie catholique » cette exclusion commune de l'Assumptus Homo. Il pourrait il y avoir une part de crainte légitime dans les préférences modernes. L'apollinarisme, le monophysisme, nous dit-on, ne cessent de guetter les simples. L'autre péril semble ne pas compter. Cependant soyons modestes. La christologie à opposer à celle de l'Assumptus Homo, mais qui se garde du danger monophysite, nous la dirons simplement « Théologie de l'Emmanuel ». Libération à la fois sur le terrain littéraire et dans l'ordre des idées du terme envahissant.

La Théologie de l'Emmanuel, la christologie commune depuis de longs siècles ne jouit plus aujourd'hui de la même

---

[4] L'exemple le plus connu de l'Assumptus Homo mystique est cette phrase du *Te Deum*: « Tu ad liberandum suscepturus hominem, non horruisti Virginis uterum ». Contrairement ce qui a été récemment avancé par J. B. Bauer, *Ad liberandum suscepturus hominem,* dans *Zeitschrift f. kath. Theologie,* 79 (1957) 87-88, nous croyons que *hominem* est complément de *ad liberandum,* mais en même temps, par une équivoque voulue et très élegante, de *suscepturus.* « Homme » signifie donc en même temps ici, l'humanité universelle à racheter par le Verbe, et l'humanité individuelle qu'il s'est unie à cette fin dans le sein de la Vierge Marie. Nous ne croyons donc pas, malgré les exemples du latin classique recueillis par Bauer, que *ad liberandum* soit un *gerundivum* absolu, ou sans complément.

estime. Les adeptes de sa jeune rivale ne se cherchent pas seulement, comme l'on vient de voir, un précédent dans l'antiquité; ils voudraient encore faire crouler l'édifice sécoulaire de la tradition en sapant les fondements. Et un des stratagèmes favoris pour en arriver là consiste à souligner les ruses apollinaristes, le maniement des textes, la pseudépigraphie qui ont trompé saint Cyrille d'Alexandrie protagoniste de la Théologie de l'Emmanuel. Faire croire celle-ci construite sur le sable mouvant des faux apollinaristes, compromettre par là même et l'oeuvre du Docteur du Verbe incarné et son succès, quelle tentation pour les théologiens de l'Assumptus Homo (5)!

* * *

En vérité la découverte de cette pseudépigraphie n'est pas récente. Dès le sixième siècle, Hypatius d'Ephèse, et les deux Léonces, de la *Doctrina Patrum*, et l'Empereur Justinien, mentionnent un grand nombre de textes apollinaristes qui en imposaient à certains, grâce à leur étiquette d'orthodoxie. Les faussaires ont cherché à leur oeuvre des noms vénérables de l'antiquité chrétienne: saint Grégoire le Thaumaturge, ou saint Athanase, ou le pape saint Jules, voire Denys l'Aréopagite, disciple de saint Paul. Bien d'autres encore. Mais les auteurs du sixième siècle voyaient peut-être mieux que nous que ces textes pseudépigraphiques se divisent en deux catégories

---

(5) De nos jours bien des auteurs affectent d'établir une opposition entre la christologie officielle de l'Église, s'exprimat dans les documents du Saint Siège et dans la Definition de Chalcédoine, et la doctrine de saint Cyrille d'Alexandrie ou de Saint Thomas d'Aquin. Cette dernière est dite sujette à caution comme dérivée d'autorités discutables: les douze Anathématismes de Saint Cyrille d'Alexandrie, la condamnation des Trois Chapitres, et surtout les faux apollinaristes. Aussi parle-t-on de « néo-chalcédonisme » pour désigner ce que nous avons appelé la Théologie de l'Emmanuel, et veut-on faire passer la Théologie de l'Assumptus Homo pour le chalcédoisme pure. On peut lire dans ce sens par exemple Mgr A. GAUDEL., *La Théologie de l'Assumptus Homo*, dans *Revue des Sciences religieuses*, 17 (1937) 64-90 et 214-234; 18 (1938) 45-79 et 201-217, ou Mgr P. GLORIEUX, *Saint Thomas, les faux apollinaristes et l'Assumptus Homo*, dans *Mélanges de Science religieuse*, 9 (1952) 27-54.

selon la teneur de la doctrine exprimée. C'est tantôt l'orthodoxie catholique, ou tout au plus quelque formule équivoque, et tantôt c'est l'apollinarisme franc et sans ambages: négation de l'âme humaine du Christ, synousiasme même ou consubstantialité du corps assumé par le Verbe, avec Dieu le Père, monophysisme et monénergisme etc. Et les mêmes auteurs savaient encore que seuls les textes de la première catégorie ont été cités par saint Cyrille. Ainsi la pensée ne leur est-elle jamais venue de croire le Docteur alexandrin trompé sur le terrain doctrinal, ni son oeuvre dogmatique mal menée, déjouée, ni sa christologie compromise. Après la découverte comme avant, saint Cyrille est pour eux le Docteur incomparable du Verbe incarné, l'autorité qui dirime toute controverse christologique, l'arme à deux tranchants, non moins victorieuse contre les monophysites que contre les nestoriens. Il importe de souligner ceci. Le fait est d'autant plus remarquable qu'à l'époque de la découverte des faux apollinaristes, le monophysisme est l'ennemi premier, tandis que du vivant de Cyrille il s'agissait avant tout d'évincer le dualisme nestorien. Mais les docteurs du sixième siècle s'appliquent avec bonheur à mettre en lumière le diphysisme de saint Cyrille, son chalcédonisme avant la lettre (6). Ils savent que les apollinaristes ont trompé sa vigi-

---

(6) Les concile de Chalcédoine lu-même considérait Saint Cyrille comme la norme par excellence de l'orthodoxie christologique. C'est à sa règle qu'il a mesuré personne moins que Saint Léon le Grand. L'événement du 10 octobre 451 auquel nous faisons allusion et que nous avons raconté ailleurs (*Revue Thomiste,* 1955, pp. 334 ss.) prouve certes que bien des Pères du concile n'avaient pas une conscience fort nette de l'infaillibilité romaine. Mais il met aussi en vive lumière la valeur que l'on s'accordait à donner au témoignage de Saint Cyrille. Aétius et Théodoret citent des textes diphysites du Docteur alexandrin. Et quelques années plus tard (entre 451 et 482), on aura constitué à Alexandrie un copieux florilège diphysite composé quasi exclusivement d'extraits de Saint Cyrille. Cet ouvrage demeure encore aujourd'hui du plus haut intérêt, d'autant plus qu'il cite des oeuvres perdues de Cyrille, comme l'*Adversus Synusiastas* dont nous parlerons plus loin. Voir le texte grec chez R. Hespel, *Le florilège cyrillien réfuté par Sévère d'Antioche,* Louvain 1955; et le texte français dans la traduction du Philalèthe de Sévère (la réfutation susdite laquelle reproduit le florilège): R. Hespel, *Sévère d'Antioche, Le Philalèthe,* Louvain 1952, pp. 1-105.

lance sur le terrain historique, et la pensée n'effleure même pas leurs esprits qu'il ait pu citer à l'appui de sa propre christologie des autorités de teneur hérétique.

Or, ces distinctions importantes, sérieusement fondées dans la critique interne et externe des faux apollinaristes comme des oeuvres de Saint Cyrille, semblent aujourd'hui oubliées. Les historiens contemporains, qui se piquent ailleurs de nuancer à l'extrême leurs positions, se permettent de procéder ici par manière d'affirmations globales et massives. Montrons ceci par un exemple.

Dans son traité *Contre les Monophysites,* où il a réuni en nombre les textes diphysites des Pères de l'Eglise, Léonce de Jérusalem cite aussi une χρῆσις qui porte chez lui ce titre: Ἰουλίου ἐπισκόπου Ῥώμης, ἣν καὶ Κύριλλος παρήγαγε χρῆσιν ἐν τῇ κατ' αὐτὴν συνόδῳ (7). Faut-il traduire, avec le texte latin de Migne: Témoignage de Jules évêque de Rome dont Cyrille aussi s'est servi dans le synode romain, ἐν τῇ κατ' αὐτὴν [Ῥώμην] συνόδῳ ? Mais Cyrille n'a jamais assisté à aucun concile romain. Ou faut-il lire: dans le synode qui a proclamé la doctrine de ce témoignage, ἐν τῇ κατ' αὐτὴν [χρῆσιν] συνόδῳ ? Mais le texte ne se lit pas dans les Actes du concile d'Ephèse, le seul qui puisse être ainsi désigné. Quoiqu'il en soit, voici la χρῆσις elle même: « Celui qui reconnaît les propriétés et garde l'union, ne sera pas dans l'erreur en ce qui concerne les natures ni dans l'ignorance en ce qui concerne l'union ». Or, sauf une seule variante mais d'une importance capitale, ce texte est identique à la finale du traité *De Unione* d'Apollinaire, mis frauduleusement par ses disciples sous le nom de Saint Jules de Rome. Car voici ce qu'écrit l'hérésiarque: « Celui qui reconnaît les propriétés et garde l'union, ne sera pas dans l'erreur en ce qui concerne *la nature,* ni dans l'ignorance en ce qui concerne l'union » (8).

(7) LÉONCE DE JÉRUSALEM, *Contra Monophysitas, P. G.,* LXXXVI, 1828. L'attribution de ce traité à Léonce de Byzance dans l'édition de Migne repose sur une erreur.

(8) APOLLINAIRE, *De Unione,* § 17, éd. H. LIETZMANN, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule,* Tübingen 1904, pp. 192-193.

La ressemblance littéraire de cette finale d'Apollinaire avec la χρῆσις de Léonce est frappante, mais il y a opposition doctrinale. Chez Apollinaire les propriétés divines et humaines du Christ font reconnaître en lui une seule nature divino-humaine. Chez Léonce elles sont l'indice de la distinction des deux natures. Ce dernier sens est sans doute le plus naturel et semble donc primitif. De toute façon la leçon diphysite est authentique chez Léonce, puisque le texte a trouvé une place dans un florilège chalcédonien. Et la leçon monophysite est authentique chez Apollinaire, car le *De Unione* consiste tout entier à nier la distinction des deux natures dans le Christ et même l'intégrité de l'humanité assumée, simple corps sans âme raisonnable. Mais comme Apollinaire ne peut citer Léonce, dont le texte semble pourtant original, il faut peut-être songer à une source commune, corrompue par Apollinaire, gardée intacte par Léonce qui dit l'avoir trouvé chez Saint Cyrille. Et pourquoi cette source commune ne serait-elle, comme dit le titre et comme croit Léonce, qui connaît le *De Unione* d'Apollinaire ([9]), Saint Jules de Rome cité par Saint Cyrille d'Alexandrie?

Ce n'est pas ainsi que raisonnent nos historiens modernes. La ressemblance littéraire suffit à leurs yeux pour identifier les deux pièces. Il est donc prouvé par cette seule rencontre que Saint Cyrille considère comme l'oeuvre da Saint Jules de Rome le traité *De Unione* d'Apollinaire, tout ce long morceau monophysite tel qu'on peut le lire dans l'édition de Lietzmann. Et il l'a cité à l'appui de sa propre christologie! Trompé par le nom venerable d'un pape du quatrième siècle, il ne reconnaît ni les erreurs grossières que contient le traité ni le caractère suspect du personnage à qui en revient la paternité.

C'est aller bien vite en besogne. C'est oublier notamment, d'abord que le texte cité par Léonce est formé de deux lignes nettement diphysites, tandis que le *De Unione* est un exposé

([9]) Il cite les §§ 5 et 12 du *De Unione* en les attribuant à Apollinaire, *ib.*, col. 1865 et col. 1873.

circonstancié du monophysisme apollinariste. Puis, que Léonce, mieux situé que nous pour le savoir et très averti du danger, ne se croit pas en présence d'un faux. Ensuite, que son témoignage sur l'usage de la χρῆσις diphysite par Cyrille demeure après tout assez énigmatique.

Admettons cependant cette invraisemblance: Saint Cyrille a cité, mais — car ceci est certain — après en avoir modifié profondément le sens, la finale du *De Unione* qu'il croit de Saint Jules. Il a voulu faire valoir l'autorité de l'évêque de Rome sans pouvoir se rallier à sa pensée. Que s'en suivrait-il? Sûrement pas que Saint Cyrille ne se soit pas aperçu de l'erreur puisqu'il la corrige. Et donc non plus qu'il soit responsable de cette erreur par la complicité de sa citation et qu'il faille magnanimement lui chercher des excuses.

Telle est pourtant l'attitude du R.P. P. Galtier dans son article sur Saint Cyrille et Apollinaire ([10]). L'auteur s'y applique à prouver une parenté réelle entre le Docteur et l'hérésiarque. Et non seulement « une concordance de mots ou de formules », mais « un réel accord de pensées et de raisonnements » ([11]). Non qu'il soupçonne Saint Cyrille d'avoir nié l'âme du Christ. Il insiste au contraire sur ce fait que Cyrille « ne se lasse pas de répéter que la chair prise par le Verbe a été, dès le premier instant de la conception virginale, animée par une âme semblable à la nôtre et qu'il ne lui a donc jamais rien manqué d'humain ([12]). Mais Cyrille aurait retrouvé chez Apollinaire et les apollinaristes « énoncées d'avance la plupart des affirmations qui lui tenaient le plus au coeur » sur l'unité du Christ dans l'être et l'opération ([13]). Malheureusement, le P. Galtier, dans sa démonstration tendancieuse confond sans

---

([10]) Attitude qui a de quoi surprendre les lecteurs d'un article précédent du même auteur, *Saint Athanase et l'âme humaine du Christ*, dans *Gregorianum*, 36 (1955) 553 - 589, où le P. Galtier s'applique avec bonheur à dégager Saint Athanase de toute solidarité doctrinale avec Apollinaire. Saint Cyrille semble donc ne pouvoir bénéficier de sa part d'une même bienveillance.

([11]) *Art. cit.*, p. 588.

([12]) *Ibid.*, p. 585.

([13]) *Ibid.*, p. 588.

cesse les textes réellement cités par Saint Cyrille (nous y reviendrons) et ceux qu'il suppose fort à la légère avoir été utilisés par lui. Ainsi pour notre *De Unione*. Tenant pour indubitable, sans en fournir preuve aucune, que Cyrille s'est laissé tromper par ce texte, notre auteur condescend à en excuser le Docteur de l'Eglise.

Le mot σύγκρασις relevé dans le *De Unione* (§ 5, p. 187, l. 7) semblerait avoir dû éveiller les soupçons de Cyrille. D'autant plus qu'il avait à se défendre lui-même, en affirmant la μία φύσις d'admettre une σύγκρασιν ou une σύγχυσιν des deux natures (*Epist.* XLIV, *P.G.*, 77, 225 B[12] et C[2-3]) ([14]).

A la décharge de Saint Cyrille, le P. Galtier remarque alors qu'avant la naissance de l'eutychianisme, les catholiques usaient couramment du mot de mélange pour exprimer l'union de deux natures dans le Christ. C'est vrai. Mais le grave en ceci est que Saint Cyrille soit rendu responsable de toutes les erreurs éventuelles qu'on relèverait dans le *De Unione*. Le R.P. en signale une autre:

Plus déconcertante, semblerait-il à première vue, aurait dû paraître à Cyrille la double « consubstantialité », dont il est question dans le *De Unione* (§ 8, p. 188, l. 9-10) et dans le *De fide et incarnatione* (§ 4, p. 195, l. 19). Cependant, on sera moins prompt à prendre ombrage de la formule, si l'on se rend attentif à ce qu'elle dit exactement ([15]).

Nous avons dit que Saint Cyrille ne cite pas le *De Unione*. Il cite encore moins le *De fine et incarnatione*. Serait-ce pour la seule raison que ce dernier traité est une oeuvre apollinariste qu'on a le droit d'en supposer Cyrille responsable? Mais limitons-nous au *De Unione* l'exemple choisi pour mettre en lumière la méthode suivie par le P. Galtier. Voyons si Saint Cyrille eût été excusable s'il avait pris à son compte les lignes que notre auteur lui pardonne si généreusement d'avoir acceptées pour l'oeuvre de Saint Jules de Rome. Lisons le texte:

([14]) *Ibid.*, p. 597.
([15]) *Ibid.*, p. 598.

«8. Il (le Christ) es consubstantiel avec Dieu selon l'esprit invisible. Mais la chair est aussi comprise dans ce nom (de consubstantiel), car elle est unie à celui qui est consubstantiel avec Dieu. D'autre part, il est consubstantiel avec les hommes. Mais la divinité est alors aussi comprise dans le nom ([16]), parce qu'elle est unie à ce qui est consubstantiel avec nous. Dans son union à celui qui est consubstantiel avec nous et malgré sa communication au nom de consubstantiel, la nature du corps ne change donc pas. Pas plus que la nature de la divinité ne change par sa communication au corps humain et par sa dénomination selon la chair consubstantielle avec nous ([17]) . . . ».

Le moins qu'on puisse dire ici, c'est que ces expressions choquantes sont très éloignées de la précision avec laquelle Saint Cyrille nous parle de l'union hypostatique et de la communication des idiomes qui en suit comme le corollaire logique. C'est constamment par l'appropriation ([18]) et jamais par cette bizarre participation qu'il nous explique le grand mystère:

« Le Verbe Dieu a souffert et est ressuscité. Non qu'il ait subi dans sa propre nature la flagellation, la perforation des clous et toutes les autres plaies, car la nature divine est impassible étant incorporelle. Mais le corps qui est devenu le sien propre a souffert tout cela, et à

([16]) Le texte de Lietzmann porte: συμπεριλαμβανομένης καὶ τῆς θεότητος τῷ σώματι Mais ne faudrait-il pas lire: τῷ ὀνόματι? C'est moins cru et plus conforme parallélisme du contexte.

([17]) Apollinaire, *De Unione*, § 8, p. 188.

([18]) Le mot d'*appropriation* est familier aux théologiens scolastiques. Ils s'en servent surtout pour dénommer le procédé logique qui nous fait attribuer à une Personne un attribut divin, ou une opération *ad extra*, qui est en réalité commune aux Trois. Ainsi disons-nous que le Verbe est en Dieu la Sagesse, que le Saint Esprit a formé le Corps du Christ du sein de la Vierge Marie, ou qu'il inspire les actes humains du Sauveur. Quand Saint Cyrille, à propos de l'Incarnation, parle d'appropriation, il désigne tout autre chose, et nous sommes navré de n'avoir prévu la confusion regrettable ainsi causée (voir Mgr P. Parente, *L'Io di Cristo*, éd. 2, Brescia 1955, p. 340, note). Il n'est pas seulement inexact mais bien proche de l'hérésie d'attribuer les actes humains du Christ au Verbe « seulement par appropriation , si l'on entend par là l'appropriation scolastique. En réalité ce n'est pas Cyrille qui approprie au Verbe ce qui serait commun à la Trinité, mais strictement propre, par l'union hypostatique, son humanité avec ses actions et passions.

cause de cela le Verbe lui-même est dit avoir souffert, car l'Impassible était dans le corps suoffrant » ([19]).

Il est certain qu'Apollinaire ne se serait pas reconnu dans ce raisonnement de Cyrille. Pourquoi alors supposer que Cyrille ait pu se tromper à ce point sur le synousiasme d'Apollinaire, lui Cyrille, auteur d'un ouvrage spécial *Contra Synusiastas* ([20]).

Mais que dire de la suite où le P. Galtier veut nous faire croire que Saint Cyrille aurait reconnu son propre langage et sa christologie? Lisons encore:

« 12. A ceux qui lui disaient: *Tu te fais Dieu alors que tu es Homme* ([21]), le Sauveur rendit raison de sa propre humanité en disant: *C'est à celui que le Père a sanctifié et envoyé en ce monde que vous dites*: *Tu blasphèmes, en disant*: *Je suis le Fils de Dieu?* ([22]). Quel est en cet endroit la sanctification dont il parle sinon la sanctification de la chair par la divinité? Car c'est ainsi que ce corps prit vie, par la sanctification de la divinité et non par l'infusion d'une âme humain, οὕτω γὰρ ἔζησε τὸ σῶμα, θεότητος ἁγιασμῷ καὶ οὐκ ἀνθρωπίνης ψυχῆς κατασκευῇ, se trouvant certes un tout dans l'union ([23]). Et quand il dit: *Celui que le Père a sanctifié et envoyé,* il unit la réalité sanctifiante à celle qui est sanctifiée et dit de celle-là aussi bien que de celle-ci qu'elle est sanctifiée. 13. Et ailleurs il explique que cette sanctification consiste à être engendré d'une femme. *Car,* dit-il, *je suis né pour cela et venu en ce monde, afin de rendre témoignage à la verité* ([24]). Car l'homme ordinaire reçoit son animation et la vie de par la volonté de la chair et de par la volonté d'un homme. Car l'émission de la matière seminale introduit la vertu

---

([19]) Saint Cyrille, ep. 4, deuxième lettre à Nestorius, c. 5, *A.C.O.*, I, 1, 1, p. 27, *P.G.*, LXXVII, 48.

([20]) Ouvrage aujourd'hui perdu. Mais le florilège cyrillien mentionné ci-dessus, nous en a conservé 15 extraits de quelqu'étendue: éd. Hespel, pp. 137-150 (Migne, *P.G.*, LXXVI, 1427-1438, a rassemblé encore d'autres restes mais en latin seulement).

([21]) *Joann.*, X, 33.

([22]) *Ibid.*, 36.

([23]) Incise difficile à traduire: καὶ ὅλως τὸ ὅλον ἐν συναφείᾳ. Lietzmann écrit ὅλως mais traduit comme s'il y avait ὅλῳ: und alles war mit allem in Verbindung (p. 190, note).

([24]) *Joann.*, XVIII, 37.

vivifiante dans le sein maternel qui l'accueille. Mais l'Enfant saint né de la Vierge reçoit l'existence par la descente de l'Esprit et l'ombre de la Vertu. Ce n'est pas une matière séminale qui est cause de la vie divine, mais c'est la vertu spirituelle et divine qui communique à la Vierge l'enfantement divin et lui donne la grâce de sa maternité divine » (25).

Ce texte est clair: il nie purement et simplement l'existence de l'âme humaine du Christ, il contient le monophysisme le plus grossier qui puisse se concevoir. Et Saint Cyrille ne s'en serait pas aperçu! « Saint Cyrille n'avait pas remarqué cette erreur dans les traités pseudépigraphiques où elle se trouvait, et la chose était possible à l'époque des controverses avec Nestorius », écrit Voisin (26). Et plus rudement encore Lietzmann (mais qui n'était pas catholique): Dans sa candeur, *ahnungslos,* Cyrille s'en est servi pour faire triompher son monophysisme, *um dadurch den Traditionsbeweis für seinen Monophysismus zu liefern* (27) Un rusé polémiste, renchérit-on de nos jours, non pas trompé mais trompeur, ou du moins « victime consentante » (28), il s'est saisi insidieusement des textes pseudépigraphiques comme du moyen le plus approprié pour vaincre Nestorius.

Or, sans le moindre effort de critique, le P. Galtier adopte ces conclusions fragiles et se demande comment les soupçons de Cyrille ont pu n'avoir pas été éveillés par l'apollinarisme de pareil texte. Il nous pardonnera d'être à la fois plus exigeant en matière de critique textuelle et plus respectueux à l'égard d'un évêque que l'Eglise appelle saint, et Père, en qui elle salue le Docteur sans égal du Verbe incarné.

---

(25) Apollinaris, *De Unione,* §§ 12-13, pp. 190-191.

(26) G. Voisin, *L'Apollinarisme,* Louvain 1901, p. 160.

(27) Lietzmann, *op. cit.,* p. 91.

(28) M. Richard, *Les florilèges diphysites du Ve et VIe siècle,* dans *Das Konzil von Chalkedon,* I, p. 729. Expliquant les avantages des florilèges du Ve s. par rapport à ceux du VIe, l'auteur écrit: « Un autre signe de jeunesse du genre est le nombre relativement petit d'apocryphes qu'on y rencontre, sauf chez Cyrille d'Alexandrie, victime consentante des fraudes apollinaristes ». Saint Cyrille a donc sciemment admis dans des florilèges un grand nombre d'apocryphes?



Est-ce à dire que Saint Cyrille ne s'est jamais trompé et qu'on ne trouve dans ses oeuvres aucune citation pseudépigraphique? Nous n'oserions l'affirmer. Nous avons déjà dit qu'il faut faire un discernement dans ce corps d'écrits apollinaristes édités par Lietzmann. Il y a dans leur nombre des textes parfaitement orthodoxes. Disons aussitôt qu'on saisit mal l'intention d'Apollinaire, s'il en est l'auteur (nous ne le nions pas), en faisant circuler sous des noms vénérables des textes où il se feint catholique. On comprend la pseudépigraphie quand il s'agit pour un hérésiarque de propager sa doctrine. Telle l'étiquette « Augustinus » du livre de Jansénius. Et l'on comprend aussi la fiction quand l'auteur, pour sa propre défense, préfère dissimuler et taire le fond de sa pensée. Ainsi la profession de foi présentée par Pélage au synode de Diospoli, abjuration simulée qui fit dire à Saint Augustin: *Absolutionem suam fallendo furatus est* (29). Et: *Quod negavit ore, corde servavit, nam quod verbis eius anathematizatur, in litteris eius invenitur* (30). Mais on comprend mal fiction et pseudépigraphie réunies. Aussi croyons-nous que le dernier mot n'a pas encore été dit dans cette difficile question historique des faux apollinaristes. Quoiqu'il en soit, nous pouvons sans inconvénient majeur adopter provisoirement la conclusion que personne ne conteste de nos jours: Saint Cyrille a cité trois ou quatre textes qui paraissent être d'Apollinaire ou de quelqu'apollinariste. Il est responsable de leur teneur doctrinale, et nous en répondons avec lui. Quant à la supercherie qui leur a imposé leurs fausses étiquettes, Cyrille ne l'a pas découverte. Qui saurait lui en faire un grief?

---

(29) Saint AUGUSTIN, *De gratia Christi et de peccato originali,* l. II, 14, 15, *P.L.,* XLIV, 393. Voir en son entier l'opuscule *De Gestis Pelagii, ibid.,* col. 319-360, discussion serrée des Actes de Diospoli.

(30) Saint AUGUSTIN, *Contra Julianum,* l. I, 5, 19, *P.L.,* XLIV, 653.

Voici donc d'abord ces textes. Il faut les montrer au grand jour.

1. — Le bienheureux Athanase, jadis évêque d'Alexandrie dans le traité sur l' Incarnation [31].

« Nous confessons encore qu'il est Fils de Dieu selon l'Esprit, Fils de l'Homme selon la chair, que l'unique Fils n'est pas deux natures, l'une adorable et l'autre non adorable, mais une seule nature du Dieu Verbe, incarnée et adorée avec sa chair d'une seule adoration [32]. Et non pas deux fils, l'un vrai Dieu et adorable, l'autre homme né de Marie et non adorable, devenu fils de Dieu par grâce comme les hommes, mais nous confessons, comme je disais, que l'unique Fils né de Dieu et Dieu est aussi, en ces derniers jours, né de Marie selon la chair. Lui-même et nul autre, selon la réponse de l'Ange à Marie la Mère de Dieu qui lui demanda: *Comment cela se fera-t-il puisque je ne connais point d'homme? Le Saint-Esprit,* lui dit-il, *descendra sur toi et la vertu du Très-Haut te couvrira de son ombre, et c'est pourquoi l'enfant sera saint et sera appelé Fils de Dieu* [33]. Celui donc qui est né de la sainte Vierge est Dieu par nature et vrai Dieu, non par grâce et par participation. Uniquement selon la chair prise de Marie il est homme, mais selon l'esprit le même est Fils de Dieu et Dieu. Il était soumis à nos passions selon la chair, comme il est écrit: *Puisque le Christ a souffert pour vous selon la chair* [34]. Et encore: *Il n'a pas épargné son propre Fils mais l'a livré pour vous tous* [35]. Mais il est resté impassible et immuable selon la divinité, comme il est dit par le Prophète: *Je suis Dieu et je ne change pas* [36]. Il a souffert notre mort selon la chair pour nos péchés, afin d'enlever la mort par la mort pour tous, selon le mot de l'Apôtre qui dit: *La mort a été engloutie dans la victoire. Où*

---

(31) Cité par Saint Cyrille dans le *Discours prosphonétique aux Impératrices* (*coll. Vat.*, 150), c. 10, *A.C.O.*, I, 1, 5, pp. 65-66, *P.G.*, LXXVI, 1212-1213, et dans l'*Apologie des XII Anathématismes contre les Orientaux* (*coll. Ath.*, 24), cc. 65-67, *A.C.O.*, I, 1, 7, pp. 48-49, *P.G.*, LXXVI, 349. Le fragment n'est pas cité dans le florilège du concile d'Éphèse.

(32) Voici le texte grec de ce passage important: Ὁμολογοῦμεν καὶ εἶναι αὐτὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ καὶ θεὸν κατὰ πνεῦμα, υἱὸν ἀνθρώπου κατὰ σάρκα, οὐ δύο φύσεις τὸν ἕνα υἱόν, μίαν προσκυνητὴν καὶ μίκν ἀπροσκύνητον, ἀλλὰ μίαν φύσιν τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένην καὶ προσκυνουμένην μετὰ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ μιᾷ προσκυνήσει.

(33) *Luc.*, I, 34-35.

(34) *I Petr.*, IV, 1.

(35) *Rom.*, VIII, 32.

(36) *Mal.*, III, 6.

est-elle, o mort, ta victoire? Où est-il, o mort, ton aiguillon (37)? Et encore: *Le Christ est mort pour nos péchés selon les Ecritures* (38). Mais il est resté immortel et insaisissable pour la mort à cause de la divinité, étant la vertu impassible du Père, selon ce que dit Pierre: *Car il était impossible qu'il fût retenu dans le pouvoir de la mort* (39).

Puis, un peu plus bas: Celui qui enseignerait autrement des Écritures saintes, disant qu'autre est le Fils de Dieu et autre celui qui est né de Marie, fils adoptif (40) comme nous, et qui admettrait ainsi deux fils, l'un né de Dieu, Fils de Dieu par nature, est l'autre par grâce, l'homme né de Marie; ou qui dirait la chair du Seigneur descendue d'en haut et non pas prise de la Vierge Marie; ou qui dirait que la divinité s'est muée en chair; ou qui dirait la divinité du Seigneur mélangée ou changée ou passible; ou qui dirait la chair de Notre-Seigneur non adorable sous prétexte que c'est la chair d'un homme, et non pas bien adorable puisque c'est la chair du Seigneur et de Dieu, celui-là tombe sous l'anathème de la sainte Église catholique, laquelle adhère à la parole de l'Apôtre (41): *Si quelqu'un vous annonce un autre évangile different de celui que vous avez reçu, qu'il soit anathème* » (42).

Quoiqu'on en ait dit, ce texte n'a de soi rien de choquant. La formule elle-même de la μία φύσις, le crime impardonnable de Saint Cyrille, n'est pas seulement susceptible d'un sens diphysite parfaitement acceptable, mais ce sens lui était effectivement attribué dès le quatrième siècle. Nous possédons de ce fait le témoignage intéressant de Polémon, disciple immédiat d'Apollinaire. Voici ce qu'il écrit:

« Ils disent que le même est Dieu et Homme à la fois et ils n'ont pas honte de parler dans leur confession de foi, *comme s'il s'agissait d'un être double,* d'une nature incarnée du Dieu Verbe. Pourtant, si un seul et le même est vraiment Dieu parfait et Homme parfait, le même est alors deux natures, selon la nouvelle doctrine des Cappadociens, selon l'opinion de Diodore et d'Athanase, et selon l'orgueil des italiens. Et aujourd'hui les nôtres font semblant de suivre la pensée de notre

---

(37) *I Cor.,* XV, 54-55.
(38) *Ibid.,* 3.
(39) *Act.,* II, 24.
(40) En grec: υἱοποιηθέντα
(41) *Gal.* I, 9.
(42) Publié comme lettre d'Apollinaire à l'Empereur Jovien par LIETZMANN, pp. 250-252.

saint père Apollinaire, mais en réalité ils prêchent comme Grégoire la dualité des natures ».

Et plus loin:

« Que font-ils semblant d'être les disciples du divin Apollinaire! C'est à lui seul en effet que revient la paternité de cette sentence qui abroge la dualité des natures. Car quelque part il écrit clairement et en propres termes qu'il est Fils de Dieu et Dieu selon l'esprit, Fils de l'homme selon la chair; que l'unique Fils n'est pas deux natures, l'une adorable et l'autre non adorable, mais une seule nature du Dieu Verbe, incarnée et adorée d'une seule adoration avec sa chair » ([43]).

L'intention d'Apollinaire est différente de ce que les catholiques avant Saint Cyrille, et Cyrille après ceux-ci, et les Papes et les conciles après lui, lisaient dans la formule ἡ μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη. Constatons donc en conséquence qu'Apollinaire a dissimulé son hérésie devant l'Empereur catholique Jovien, et qu'il a parlé un langage ambigu que celui-ci, et d'autres après lui, ont pris en bonne part. Ajoutons même que le sens objectif des mots, à une époque où personne ne distinguait encore les termes de φύσις, et d'ὑπόστασις, suggère plutôt cette explication catholique, répétée à satiété par Saint Cyrille lui-même ([44]), devenue classique après lui ([45]), et très heureusement formulée par saint Gélase dans son traité *De duabus naturis*: *Dum enim dicitur unam divinitatis naturam fuisse incarnatam, remotis ambiguitatibus altera erit quae incarnata*

([43]) Polémon, fragment d'une lettre à Timothée de Béryte, cité par Léonce de Jérusalem, *Contra Monophysistas*, *P.G.*, LXXXVI, 1864. Qu'on veuille bien remarquer que nous sommes ainsi transportés au quatrième siècle.

([44]) Voici les principaux textes où Saint Cyrille explique la formule contestée *Ep.* 40, à Acace de Mélitène (*coll. Vat.*, 128), cc. 12-14, *A.C.O.*, I, 1, 4, pp. 26-27, *P.G.*, LXVII, 192-193; *ep.* 44, à Euloge, prêtre d'Alexandrie à Constantinople (*coll. Vat.*, 132), *A.C.O.*, *ibid.*, 35-37, *P.G.*, *ibid.*, col. 224-228; *ep.* 45, première à Succensus (*coll. Vat.*, 171) cc. 6f.-7, *A.C.O.*, I, 1, 6, pp. 153-154, *P.G.*, *ibid.*, 232-233; *ep.* 46, deuxième à Succensus (*coll. Vat.*, 172), cc. 2-5, *A.C.O.*, *ibid.*, pp. 158-162, *P.G.*, *ibid.*, 240-245; *Dialogus quod unus sit Christus*, *P.G.*, LXXV, 1292 (lire une virgule après σύγκρασιν et εἰ δὴ au lieu de Οὐδὲ, voir A. Grillmeier, S. J., *Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon*, I, p. 170, note 15).

([45]) Voici le début du huitième canon du Cinquième Concile, Denzinger, n. 220: « Si quelq'un qui confesse que l'union s'est faite à partir (*ex*) des deux natures de la divinité et de l'humanité ou qui parle d'une nature incarnée du Verbe Dieu,

est, altera qua incarnata perhibetur [46]. C'est à dire: l'unique nature est l'hypostase divine du Verbe. Son unité n'est pas unité de composition mais de simplicité. Et le participe σεσαρκωμένη ou même σεσαρκωμένου, — car le P. Galtier a raison de dire qu'il est vain d'ergoter sur cette différence d'écriture [47] — le participe exprime l'autre nature. L'unique nature du Dieu Verbe, mais avec sa chair et entré dans l'humanité. Ainsi comprise, — et c'est la seule manière authentique de la comprendre chez Saint Cyrille, — la formule est à l'opposé du monophysisme apollinariste et des formules chères au vrai Apollinaire. Qu'on essaie seulement en contre-épreuve d'appliquer l'explication donnée au développements de la lettre d'Apollinaire à Denys (une autre pièce dont le P. Galtier n'hésite pas à rendre Saint Cyrille complice, quoique celui-ci ne l'ait jamais cité) [48]. En voici deux extraits:

« 2. J'apprends qu'on parle de deux natures, tandis que Jean nous montre clairement un seul Seigneur quand il dit: *Le Verbe s'est fait chair* [49]. Et que Paul affirme qu'*il n'y a qu'un seul Seigneur Jésus-Christ par qui toutes choses ont été faites* [50]. Car celui qui est né de la sainte Vierge est appelé un seul, et s'il est celui par qui toutes choses ont été faites, il n'y a qu'une nature. Une seule personne en effet n'admet pas la division en deux, puisque ni le corps n'est sa nature à lui, ni la divinité selon l'incarnation n'est sa nature à elle. Mais de même que l'homme est une seule nature, ainsi aussi le Christ fait à la ressemblance de l'homme. 3. Mais s'ils ne reconnaissent pas l'unité de l'union, il peuvent aussi diviser l'unique en un grand nombre de parties et parler de beaucoup de natures. Le corps possède en effet une

---

ne prend pas ces termes dans le sens que les saints Pères leur ont donné, à savoir que la nature divine et l'humaine se sont unies selon l'hypostase et nous ont donné un seul Christ; s'il avait au contraire la hardiesse de se servir de ces confessions pour introduire une seule nature ou une ousie de la divinité et de la chair du Christ, qu'il soit anathème ».

[46] Saint Gélase, *De duabus naturis*, éd. E. Schwartz, *Publizistische Sammlungen zum Acacianschen Schisma* (*Abh. der Bayer. Ak. der W.*, neue Folge, 10), München 1934, p. 92 (F. Cavallera, *Thesaurus*, n. 697).

[47] P. Galtier, *art. cit.*, p. 588, note 20.

[48] *Ibid.*, p. 593.

[49] *Joann.*, I, 14.

[50] *I Cor.*, VIII, 6.

grande variété d'aspects, étant formé d'os, de nerfs et de veines, de chair et de peau, d'ongles et de poil, de sang et d'esprit: autant de choses qui diffèrent entre elles mais qui n'en forment pas moins une nature unique. Ainsi donc la vérité de la divinité forme avec le corps une seule réalité et ne laisse pas diviser en deux natures ».

Et plus loin:

« 8. Qu'ils vitent donc, en parlant de deux natures, de donner un prétexte à ceux qui les divisent. Car dans le Christ unique ni le corps à lui seul n'est nature, n'étant pas à lui seul vivifiant et n'étant pas capable d'être séparé du Verbe vivifiant, ni le Verbe, à lui seul, ne se laisse diviser pour être sa propre nature qu'il possède en dehors de l'incarnation. Car le Seigneur est dans la chair. Ce n'est pas sans chair qu'il est venu en ce monde. Puis, le corps créé n'a pas reçu la vie sans la divinité incréée: on pourrait alors séparer la nature créée. Mais le Verbe incréé non plus n'est pas venu sans corps: on pourrait alors séparer la nature de l'Incréé. 9. Mais s'il est vrai qu'en vertu de l'union ou rencontre ou composition anthropoïde, l'une et l'autre ne font ensemble qu'une réalité, il faut alors dans un cas comme dans l'autre appliquer ou composé un nom unique et le dire incréé en raison de la divinité, créé en raison du corps, impassible en raison de la divinité, passible en raison du corps (51).

On voit la distance de ces deux textes: chez Cyrille il s'agit de l'unique nature du Verbe, mais, remarquez-le bien, ajoute-t-il, avec sa chair, entré dans l'humanité: μίαν πιστεύομεν τὴν τοῦ υἱοῦ φύσιν ὡς ἑνός, πλὴν ἐνανθρωπήσαντος καὶ σεσαρκωμένου (52) Chez Apollinaire au contraire il est question d'une nature composée de créé et d'incréé.

On peut d'ailleurs relever bien d'autres traits anti-apollinaristes dans le fragment cité par saint Cyrille et dont Apollinaire, simulant le catholique, est peut-être l'auteur. Ainsi cette phrase: « Uniquement selon la chair prise de Marie, il est homme, mais selon l'esprit le même est Fils de Dieu ». L'authentique Apollinaire aurait dit: Selon l'esprit il est Fils de Dieu, mais à la fois selon l'esprit et selon la chair, par son âme

---

(51) Apollinaire (ps.-Jules), première lettre à Denys, §§ 3-4 et 8-9, pp. 257-260.

(52) Saint Cyrille, ep. 40, à Acace de Mélitène (*coll. Vat.* 128), c. 12, *A.C.O.*, I, 1, 4, p. 26, *P.G.*, LXXVII, 192-193.

divine composant avec sa chair créée, il est homme, du moins anthropoïde, homme céleste ([53]). On vient d'entendre aussi que le vrai Apollinaire pratique une communication des idiomes très différente de cette du pseudo-Athanase. Celui-ci dit le Christ soumis à nos passions selon la chair, impassible selon la divinité, mort selon la chair, immortel et insaisissable à la mort selon la divinité. Le traité *De Unione* au contraire disait le Christ en son entier consubstantiel au Père et en son entier consubstantiel avec nous. Et la lettre à Denys l'appelle en son entier passible en raison de la chair, en son entier impassible en raison de la divinité. Il est donc injuste de parler des erreurs apollinaristes contenues dans notre fragment pseudo-athanasien et dont Saint Cyrille ne se serait pas aperçu. La même conclusion se dégagera encore plus facilement des autres textes pseudépigraphiques cités par lui.

II. — De l'évêque Vitalius, du traité sur la foi ([54]).

« En ce qui concerne ensuite l'Économie du Sauveur selon la chair, nous croyons que l'incarnation s'est accomplie pour le renouvellement de l'humanité sans que le Verbe de Dieu cessât d'être invariable et immuable. Car étant vraiment Fils de Dieu selon la naissance éternelle de Dieu, il est devenu encore Fils de l'homme selon la naissance d'une Vierge. Et il est un seul et le même, Dieu parfait selon la divinité, et consubstantiel au Père, et homme parfait le même selon la naissance d'une Vierge, et consubstantiel avec les hommes selon la chair. Mais si quelqu'un dit que le Christ tient son corps du ciel ou que la chair est consubstantielle avec Dieu, qu'il soit anathème. Si quelqu'un ne confesse pas que la chair du Seigneur est tirée de la sainte Vierge et qu'elle est consubstantielle avec les hommes, qu'il soit anathème. Si

---

([53]) Voir notre exposé de ce thème appollinariste, justifié par les sources, dans *Euntes Docete*, 9 (1956) 34 - 36. N'être homme que selon la chair ne signifie donc nullement l'apollinarisme dichotomique, comme croit (après Lietzmann) le P. Galtier, *art. cit.*, p. 597. Apollinaire n'a jamais dit qu'un homme n'était que sa chair, ni non plus que le Christ pouvait être homme selon sa chair seulement.

([54]) Cité par saint Cyrille, *Discours prosphonétique aux Impératrices* (*coll. Vat.*, 150), c. 17, *A.C.O.*, I, 1, 5, pp. 67-68, *P.G.*, LXXVI, 1216.

quelqu'un dit notre Seigneur et Sauveur, celui qui est né du Saint-Esprit et de la Vierge Marie, privé d'âme ou de sentiment ou de raison ou d'esprit, qu'il soit anathème. Si quelqu'un ose dire que *le Christ a souffert* dans la divinité et non *dans la chair,* comme il est écrit ([55]), qu'il soit anathème. Si quelqu'un divise et separe notre Seigneur et Sauveur et dit que le Verbe Dieu est un Fils, et l'Homme assumé en est un autre, et qu'il ne confesse pas qu'il est un seul et le même, qu'il soit anathème » ([56]).

S'il était prouvé par ailleurs que Saint Cyrille ait jamais nourri des idées apollinaristes, cette confession de foi serait insuffisante comme abjuration. On aurait pu lui demander en ce cas de dire plus explicitement que l'âme et l'esprit dont il confesse l'existence en Notre-Seigneur sont bien l'âme e l'esprit créés, humains, et non le Verbe tenant lieu de l'âme. On pourrait lui objecter que ses anathèmes condamnent seulement les excès les plus avancés de l'apollinarisme ou même seulement des calomnies dont la secte se plaignait amèrement, mais non le coeur même du système. Rien ne s'oppose donc à l'hypothèse que nous avons affaire à une abjuration simulée de quelqu'apollinariste, à comparer avec les anathèmes de Diospoli dont nous venons de parler. Mais il nous semble moins vraisemblable que notre fragment s'idéntifie avec l'abjuration présentée à Saint Damase par l'apollinariste Vital d'Antioche. Cette dernière pièce a été analysée par Saint Grégoire de Nazianze dans sa deuxième lettre à Clédonius, et notre fragment ne ressemble qu'en partie à sa description. Il y manque le dévélopment sur l'ενανθρωπεῖν dont Grégoire explique l'ambiguïté ([57]). Il n'en reste pas moins q'une remarque générale du même Docteur sur l'abjuration fictive de Vital se laisserait aisément appliquer à la χρῆσις citée par Saint Cyrille : « Bien comprises, ces phrases sont conformes à la piété, mais mal expliquées elles contiennent le blasphè-

---

([55]) *I Petr.,* IV, I.

([56]) Édité par LIETZMANN comme fragment de Vital d'Antioche, p. 273.

([57]) Saint GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *ep.* 102, deuxième à Clédonius, éd. D.A B. CALLAU, t. II, Paris 1842, p. 95.

me » ([58]). Moins sourcilleux que Saint Damase ([59]) et Saint Grégoire ([60]), sans défiance comme jadis Saint Athanase ([61]) et, dans l'affaire de Vital Saint Epiphane ([62]), Saint Cyrille s'en tient à la signification objective du texte qui est d'abord une réfutation du monophysisme apollinariste et ensuite seulement une condamnation du dualisme antiochien et de l'Assumptus Homo.

([58]) *Ibid.*, p. 96.

([59]) Saint Damase, *ep. Per filium meum, P. L.*, XIII, 356, écrit à Paulin d'Antioche que Vital a abjuré son hérésie mais qu'il lui reste des scrupules sur la sincérité de cette foi. Paulin aura donc à lui demander cette confession expresse: « Confitendus ipse sapientia, sermo, Filius Dei, humanum suscepisse corpus, animam, sensum, id est integrum Adam et, ut expressius dicam, totum veterem nostrum sine peccato hominem ».

([60]) Saint Grégoire de Nazianze, *ep. cit.*, p. 94-95, s'excuse d'avoir approuvé d'abord mais refusé ensuite, comme Saint Damase lui-même, la confession de Vital d'Antioche. Les apollinaristes, explique-t-il, donnent le change aux catholiques, οὐκ ἄψυχον μὲν οὐδὲ ἄλογον οὐδὲ ἄνουν οὐδὲ ἀτελῆ ὁμολογοῦντες τὸν ἄνθσωπον, ψυχὴν δὲ καὶ λόγον καὶ νοῦν αὖτὴν εἰσάγονιες τὴν θεότηιχ.
On reconnaît ici les termes du *Tomos ad Antiochenos* de Saint Athanase (note 61) repris aussi par notre fragment, et il faut en conclure que dans les circonstances historiques que nous retracent Saint Damase et plus explicitement Saint Grégoire, ces termes demeurent ambigus.

([61]) Au concile d'Alexandrie de 362, dont le *Tomos ad Antiochenos* résume les résultats, Saint Athanase avait fait avouer aux chrétiens soupçonnés d'apollinarisme, ὅτι οὐ σῶμα ἄψυχον οὐδ᾽αναίσθητον οὐδ᾽ἀνόητον εἶχεν ὁ σωτηρ οὐδὲ γὰρ οἷόν τε ἦν, τοῦ κυρίου δι᾽ ἡμᾶς ἀνθρώπου γενομένου, ἀνόητον εἶναι τὸ σῶμα αὐτοῦ, οὐδὲ σώματος μόνου ἀλλὰ καὶ ψυχῆς ἐν αὐτῷ τῷ λόγῳ σωτηρία γέγονεν. (n. 7, *P.G.*, XXVI, 804). Saint Athanase considéra cet aveu comme la preuve évidente de leur innocence.

([62]) Saint Epiphane est beaucoup moins précis, et c'est pourtant lui, s'il faut l'en croire, qui arracha à Vital l'aveu exprès de son hérésie, *Panarion, haer.* LXXVII, cc. 20-23, *P.G.*, XLII, 669-676. S'étant rendu à Antioche, il interrogea d'abord Paulin sur la Trinité et sur l'Incarnation. Celui-ci lui présenta une confession de foi écrite de la main même de saint Athanase et signée par lui Paulin. On y lisait ces phrases: Οὔτε γαρ ἄψυχον οὔτε ἀναίσθητον οὔτε ἀνόητον σῶμα εἶχεν ὁ σωτήρ᾽ οὐ γὰρ οἷόν τε ἦν τοῦ κυριου ἀνθρώπου δι ᾽ἡμᾶς γενομένου, ἀνόητου αὐτοῦ τὸ σῶμα (c. 21, col. 672). On le voit, ce sont les termes mêmes du *Tomos ad Antiochenos* (note 61). Et l'on aura noté la ressemblance frappante de ces confessions de foi dans le νοῦς du Christ: 1) le *Tomos ad Antiochenos,* 2) la foi de Vital selon Saint Grégoire de Nazianze, 3) celle de Paulin selon Saint Épiphane, 4) le fragment de Vital cité par Saint Cyrille. Or, tout comme Saint Athanase, Saint Épiphane considera ces expressions comme abjuration suffisante de tout apollinarisme. Examinant ensuite Vital, il lui fit confesser: 1) que le Christ est homme parfait ou a assumé un homme parfait (les termes semblent être identiques aux yeux d'Épiphane), 2) que le Christ s'est fait chair par nature, φύσει, 3) qu'il a pris sa chair du sein de la Vierge Marie sans semence d'homme mais par l'opération du Saint-Esprit, 4) qu'il est naturellement né de la Vierge, φύσει en prenant d'elle la chair, 5)

Voir ici « le venin de l'hérésie » (6[3]), c'est confondre l'intention dissimulée de l'auteur présumé avec le sens objectif et suffisamment clair des mots dont il se sert peut-être insidieusement. Les vraies ruses des apollinariste, et dont Saint Syrille ne s'est pas toujours aperçu, ne consistent pas à signer leur hérésie de noms vénérables, mais au contraire à apposer furtivement leur signature hérétique en bas d'un texte orthodoxe.

III. — De Jules de Rome [64].

« Pour compléter la foi, on prêche encore le Fils de Dieu, incarné et ayant pris sa demeure parmi les hommes, non pas ayant manifesté sa puissance dans un homme, ce qui est le fait des prophètes et des apôtres. Il est Dieu parfait dans la chair et homme parfait dans l'esprit. Non pas deux fils, l'un vrai fils ayant assumé un homme et l'autre homme mortel assumé par Dieu, mais un seul Monogène dans le ciel, et Dieu-Monogène sur la terre [65].

Inutile de répéter que ce texte aussi est susceptible d'être entendu correctement. Il est même plus facile et plus obvie d'y lire la christologie catholique que d'y soupçonner quelqu'intention apollinariste. Cependant la plupart des hystoriens l'attribuent à un disciple modéré d'Apollinaire, Voisin à Apolli-Monogène sur la terre » [65].

---

qu'il a pris aussi une âme et qu'il est ainsi homme parfait. Mais à la sixième question: A son avènement, le Christ a-t-il pris un νοῦς? le refus de Vital fut net: Τέλειον ἄνθρωπον λέγομεν εἶναι, εἰ τὴν θεότητα ποιήσομεν ἀντὶ τοῦ νοῦ, καὶ τὴν σάρκα καὶ τὴν ψυχήν· ὡς εἶναι τέλειον ἄνθρωπον ἐκ σαρκὸς ψυχῆς καὶ θεότητος ἀντὶ νοῦ (c. 23, col. 673). A la vérité, Saint Épiphane ne découvre en ce moment que la trichotomie de l'apollinarisme évolué, mais non les supercheries dont parlaient Saint Damase et surtout Saint Grégoire de Nazianze.

(63) G. Voisin, *op. cit.*, p. 232: « Dans cet écrit se trahissent les préoccupations de l'école apollinariste, les formules qui y sont usitées, et même, le venin de l'hérésie ».

(64) Cité par Saint Cyrille, *Apologie des XII Anathématismes contre les Orientaux* (*coll. Ath.*, 24), c. 51, *A.C.O.*, I, 1, 7, p. 45, *P.G.*, LXXVI, 341, et dans le florilège du concile d'Éphèse (*coll. Vat.* 54), n. 7, *A.C.O.*, I, 1, 2, p. 41, Mansi, IV, 1188.

(65) Édité par Lietzmann comme fragment d'une lettre de Timothée de Béryte à Prosdocius, p. 284.

(66) Voisin, *op. cit.*, pp. 201-206.

IV. — De Félix le très saint évêque et martyr de Rome, de la lettre à l'évêque et au clergé d'Alexandrie ([67]).

« En ce qui concerne l'incarnation du Verbe et la foi: nous croyons en Notre Seigneur Jésus-Christ né de la Vierge Marie, et qu'il est lui-même le Fils éternel de Dieu et le Verbe et non pas un homme assumé per Dieu, qui serait par conséquent un autre distinct de lui. Mais étant Dieu parfait, il est devenu encore Homme parfait, incarné de la Vierge » ([68]).

Selon le P. Galtier, Saint Cyrille citerait ici un fragment d'Apollinaire qu'il attribue faussement à « l'antipape Félix (335-365), l'adversaire du pape Damase » ([69]). Voilà donc Cyrille deux fois victime de son inexpérience et de sa simplicité. Non seulement il transcrit un texte hérétique sans se rendre compte de l'erreur christologique, mais il est encore pris au piège du titre et transforme en « très saint évêque martyr » un personnage fort peu recommandable.

Par malheur, ce n'est pas le Docteur de l'Eglise mais le professeur romain qui se trompe par deux fois. Car d'abord, Saint Cyrille n'attribue pas le fragment qu'il cite à l'antipape du quatrième siècle mais très certainement au saint martyr du trosième, à Saint Félix, évêque de Rome de 269 à 274. La confusion que commet ici le P. Galtier n'est d'ailleurs pas nouvelle. Baronius raconte déjà d'une discussion entre historiens renommés qui eut lieu à Rome sous le pontificat de Grégoire XIII et où lui, Baronius, sut prouver victorieusement que le fragment cité au concile d'Ephèse est attribué au pape et non à l'antipape ([70]). La preuve en est facile à fournir et un historien de la taille de Tillement l'a dite absolument convain-

---

([67]) Cité par saint Cyrille, *Apologie des XII Anathématismes contre les Orientaux* (*coll. Ath.*, 24), c. 53, *A.C.O.*, I, 1, 7, p. 45, *P.G.*, LXXVI, 344, et dans le florilège du concile d'Éphèse (*coll. Vat.* 54), n. 8, *A.C.O.*, I, 1, 2, p. 41, Mansi, IV, 1188. Le titre est incomplet dans les Actes cités de la première session (22 juin 431), mais les noms des destinataires se retrouvent dans le procès-verbal de la session du 22 juillet, *coll. Ath.*, 75, *A.C.O.*, I, 1, 7, p. 91.

([68]) Édité par Lietzmann comme fragment anonyme, p. 318.

([69]) P. Galtier, *Art. cit.*, p. 590.

([70]) Baronius, A. D., 273, n. 13.

cante ([71]). Le fragment appartient à une lettre que Cyrille dit adressée par le Saint Martyr Félix, évêque de Rome, à Maxime d'Alexandrie et à son clergé. Or, ces deux personnages, le P. Galtier aurait dû le savoir, sont parfaitement connus par l'histoire du troisième siècle et ils sont contemporains. De plus, leurs prédécesseurs immédiats avaient été en rapports èpistolaires, car Saint Athanase nous a conservé un fragment d'une lettre de Denys de Rome à Denys d'Alexandrie ([72]). Il n'est donc nullement étrange de parler d'une correspondance entre les successeurs sur les mêmes sièges, Saint Félix et Maxime. Par contre, on chercherait en vain un Maxime d'Alexandrie contemporain de l'antipape Félix. Concluons qu'il n'est pas douteux ques Saint Cyrille n'ait songé au saint martyr du trosième siècle.

S'est-il trompé en cela? Caspari, Voisin, Lietzmann, Aigrain, Bardy, de Riedmatten, et bien d'autres encore, l'affirment à l'envi et sans hésitation aucune ([73]). La christologie du document ne serait pas conforme à la théologie romaine mais plutôt à celle d'Apollinaire. Et puis, à la conférence entre sévériens et catholiques en 532, le caractère pseudépigraphique aurait été reconnu par Hypatius d'Ephèse, porte-parole des catholiques.

Examinons d'abord l'argument de critique interne. « Dans le fragment qui nous est conservé, écrit Voisin, il est dit que le Christ, étant Dieu parfait, s'est fait homme parfait en s'incarnant dans le sein de la Vierge; c'est une doctrine qu'Apollinaire professait, en l'expliquant dans un sens particulier. L'u-

---

([71]) Tillemont, *Mémoires*, t. IV, p. 362.

([72]) Saint Athanase, *De decretis Nicaenae synodi*, c. 26, éd. Opitz, II, 1, pp. 22-23, *P.G.*, XXV, 461-465, Denzinger, nn. 48-51.

([73]) C. P. Caspari, *Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols*, Christiania 1879, p. 123. - G. Voisin, *op. cit.*, pp. 215-216 - H. Lietzmann, *op. cit.*, p. 162 - R. Aigrain, *Apollinaire de Laodicée*, dans *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie eccl.*, III, Paris 1924, col. 981 - G. Bardy, *Paul de Samosate*, Paris 1923, p. 62 - H. de Riedematten, O. P., *Les Actes du procès de Paul de Samosate*, Fribourg (S.) 1952, p. 35, note 31.

nité du Christ y est opposée à la dualité antiochienne » ([74]). Faudra-t-il donc dire aussi apollinariste le symbole de notre foi, parce qu'Apollinaire l'expliquait dans un sens particulier? Et toute affirmation de l'unité du Christ vise-t-elle nécessairement l'école antiochienne du qutrième siècle? Faut-il écarter *a priori* le contexte historique et doctrinal formellement exprimé dans le titre? Emprunté à une lettre adressée à Maxime d'Alexandrie, comment notre fragment n'évoquerait-il pas aussitôt la lettre synodale du concile d'Antioche de 268 où Paul de Samosate fut condamné et déposé? ([75]).

Dans l'adresse en effet de cette synodale se lisaient les deux noms de Denys de Rome et de Maxime d'Alexandrie. En réalité ce ne fut plus Denys qui la reçut mais notre Saint Félix qui lui avait succédé le 5 janvier 269 ([76]). Rien de plus normal que de supposer ce qu'affirme Cyrille: Saint Félix s'entretint de cette grave affaire avec Maxime. Il le fit peut-être à l'occasion de la notification de son ordination. La chose semble si naturelle que G. Bardy, après avoir dit à la p. 62 que « le fragment attribué à Félix de Rome est, en réalité, l'oeuvre d'Apollinaire, dont on reconnaît sans peine la doctrine » (*sic*), écrit sans sourciller à la p. 217: « Quant à Denys de Rome, il mourut le 27 décembre 268: peut-être reçut-il encore la lettre (synodale); mais il n'y répondit pas: ce fut son successeur Félix qui, dans une messive adressée à Maxime d'Alexandrie, exprima l'opinion de l'Eglise romaine sur le Samosatéen ». Et de fait, l'examen de la teneur doctrinale de notre document confirme de tout point le renseignement historique fourni par Saint Cyrille. Paul de Samosate avait dit:

« Marie n'a pas engendré le Verbe car elle n'était pas avant les siècles. Marie a accueilli le Verbe, elle n'est pas plus âgée que le Verbe. Marie a engendré un homme semblable à nous mais en tout meilleur que nous. Car la grâce descendue sur lui venait du Saint-Esprit,

---

([74]) G. Voisin, *op. cit.*, p. 216.

([75]) Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*, l. VII, c. 30, éd. Schwartz (1952), p. 301, *P.G.*, XX, 709.

([76]) G. Bardy, *Paul de Samosate*, p. 280.

et des promesses, et des Écritures. Aussi l'Oint, fils de David, n'était-il pas étranger à la Sagesse. En nul autre la Sagesse demeurait avec une telle abondance. Car elle avait été aussi dans les prophètes, mais plus abondamment en Moïs et en beaucoup de seigneurs, et plus abondamment encore dans le Christ comme dans son temple. Mais autre est Jésus-Christ et autre le Verbe. » ([77])

Félix répond:

« Nous croyons que Notre Seigneur Jésus-Christ, celui-là même qui est né de la Vierge Marie, est le Fils éternel de Dieu et le Verbe, et non pas un Homme assumé per Dieu. Aussi n'est-il pas quelqu'autre distinct de lui. Car le Fils de Dieu n'a pas assumé un homme dont il serait distinct, mais étant Dieu parfait il est devenu encore Homme parfait, incarné dans le sein de la Vierge. »

Apollinarisme ceci? Ou bien doctrine constante du Siège Apostolique? ([78]) Nous laissons la réponse au lecteur impartial.

L'argument de critique externe qu'on nous oppose n'est pas moins faible. Lietzmann parle de notre χρῆσις comme d'une piège dont Hypatius d'Ephèse considère comme démontrée l'origine apollinariste,*dessen apollinaristische Herkunft Hypatius van Ephesus für ausgemacht halt* ([79]). Voyons ce qu'il en est.

A la conférence de 532 à laquelle on fait allusion, les monophysites sévériens essayèrent de prouver que le diphysisme du concile de Chalcédoine était contraire à la tradition catholique. Et entre autres arguments, ils montrèrent aux catholiques un grand nombre de textes soi-disant patristiques qui prouveraient l'unité de la nature en Jésus-Christ. Nous ne

---

([77]) Nous devons le meilleur de nos renseignemensts sur la doctrine de Paul de Samosate non pas à Eusèbe de Césarée, aussi piètre théologien que grand historien, mais à son homonyme du cinquième siècle, Eusèbe de Dorylée. Celui-ci, dans la *Contestatio* affichée par lui à Constantinople au début des controverses nestoriennes, *coll. Vat.*, 18, *A.C.O.*, I, 1, 1, pp. 101-102, Mansi IV, 1008-1009, fit une comparaison détaillée entre la doctrine de Nestorius et celle de Paul de Samosate. Nous omettons les textes de Nestorius et traduisons ceux de Paul.

([78]) Les papes ont condamné au deuxième siècle les deux Théodote, au quatrième les antiochiens, au cinquème Nestorius et tous les nestoriens. Les papes du troisième siècle auraient-ils réagi autrement?

([79]) Lietzmann, *op. cit.*, p. 162.

savons pas au juste quels étaient ces fragments, mais Innocent de Maronie, le seul auteur ancien qui nous renseigne sur l'événement, a du moins conservé les noms qui figuraient dans les titres: Cyrille et Athanase d'Alexandrie, Félix et Jules de Rome, Grégoire le Thaumaturge et Denys l'Aréopagite. Saint Félix est donc cité par les acéphales comme favorable au monophysisme. S'agirait-il de notre texte, interprété à leur manière? La réponse d'Hypatius va nous renseigner.

«La meilleure preuve que toutes ces pièces sont des faux, riposta-t-il, c'est que saint Cyrille n'en cite pas une seule, ni dans ses lettres à Nestorius, ni dans les témoignages allégués par lui contre les blasphèmes de Nestorius au concile d'Éphèse, occasion choisie pour les montre, ni dans l'Apologie des XII anathèmatismes contre Théodoret et André, ni non plus dans la lettre qu'il écrivit contre le concile des orientaux qui lui avait reproché d'une manière inexplicable l'hérésie d'Arius et d'Apollinaire (80). Car Arius et Apollinaire n'ont jamais confessé les deux natures: ce sont bien eux qui ont introduit la nouveauté de l'unique nature incarnée du Dieu Verbe afin de faire croire ainsi que la divinité elle-même du Verbe est créée et passible. Et tous les saints Pères leur ont opposé les deux substances ou deux natures» (81).

Ainsi donc, Hypatius qui connait Saint Cyrille et ses oeuvres, ne raconnaît pas la χρῆσις de Saint Félix que les monophysites lui montrent. Il dit expressément qu'elle ne se lit ni dans l'*Apologie contre les Orientaux,* ni dans *Le florilège éphèsien.* Or, c'est précisément dans ces deux ouvrages que notre fragment a trouvé une place. Faudrait-il conclure, puisque nous l'y lisons aujourd'hui, que ces florilèges ont été falsifiés plus tard? Non. Ecoutons la suite:

« Mais nous ajoutons encore ceci, poursuit Hypatius, que des témoignages des douze Pères glorieux que Cyrille proféra à Ephèse contre les blasphèmes de Nestorius, c'est à dire de Saint Pierre, évêque

---

(80) Probablement *ep.* 33, lettre à Acace de Bérée (*coll. Ath.,* 107), *A.C.O.,* I, 1, 7, pp. 147-150, *P.G.,* LXXVII, 157-162 (ici en latin seulement).

(81) Innocent de Maronie, *De collatione cum severianis habita,* 23, *A.C.O.,* IV, 2, p. 172.

d'Alexandrie et martyr, de Saint Félix, évêque de Rome et martyr, de Cyprien, évêque de Carthage et martyr, des bienheureux Athanase et Théophile, évêques d'Alexandrie, de Jules, évêque de Rome, d'Ambroise et de Basile, des deux Grégoire, d'Amphiloque d'Iconium et d'Atticus de Constantinople, aucun de ces témoignages ne parle de l'unique nature ». [82]

L'énumération correspond exactement au texte que nous possédons et Saint Félix n'y manque pas. Deux textes qui portent le nom de ce pape dans leur titre sont donc mentionnés, les monophysites en citent un, et Hypatius le repousse comme pseudépigraphique, ajoutant que Cyrille ne s'en est jamais servi. Mais de son côté il leur oppose un autre texte de Saint Félix. Il le dit cité par Saint Cyrille là où nous le lisons encore aujourd'hui, et il répond de l'authenticité de cette dernière χρῆσις, le fragment qui nous occupe. L'appel de nos auteurs à la conférence de 532 pour prouver le caractère pseudépigraphique de ce texte est donc absolument vain et repose sur une confusion et une erreur de lecture. On n'a pas remarqué qu'il s'agit de deux textes différents. Ou peut-être de deux leçons d'un même texte. En ce cas il serait permis d'identifier la leçon apocryphe et monophysite avec un texte plus prolixe de notre fragment que Lietzmann a édité d'après le syriaque et où se lit cette phrase vraiment monophysite : « Nous anathématisons ceux qui attribuent la Passion à la divinité, et ceux qui appellent le Christ un Homme crucifié et non celui qui a été crucifié dans son hypostase divine tout entière » [83]. De tels excès sont aussi étrangers à Saint Félix de Rome qu'à Saint Cyrille d'Alexandrie. Et il faudra attendre d'autres preuves avant de pouvoir dire apocryphe la citation empruntée par celu-ci à la lettre de Félix à Maxime d'Alexandrie [84].

---

(82) *Ibid.*, 24, p. 172.

(83) pseudo-FÉLIX, éd. LIETZMANN, pp. 318-319.

(84) Il faut regretter que les éditeurs de l'*Enchiridion* de DENZINGER aient cru devoir supprimer (à partir de l'éd. 18) le fragment de Saint Félix (éd. 17, n. 52), et souhaiter que le R.P. K. Rahner soumette ce point à un nouvel examen pour la réédition qu'il prépare.

La question de faux apollinairistes est loin d'être vidée, on le voit. Le P. de Riedmatten nous promet à ce sujet d'autres lumières ([85]). Mais quelques coups de sonde nous ont du moins appris que le problème est moins simple que d'aucuns ne semblent soupçonner. L'article du P. Galtier est révélateur à cet égard. Et puis, d'ores et déjà un fait est acquis: c'est que la responsabilité non seulement morale mais doctrinale de Saint Cyrille d'Alexandrie et complètement dégagée de cette affaire ténébreuse. Jamais il ne s'est appuyé sur des textes de teneur suspecte. Trois textes orthodoxes dont il n'a pas reconnu le caractère pseudépigraphique, voilà à quoi se réduit la méprise qu'on lui reproche si amèrement. Le grief fondamental du P. Galtier s'avère une pure chimère.

* * *

Ce n'est pas le seul regret que la lecture de l'article *Saint Cyrille et Apollinaire* nous ait causé. Le P. Galtier y donne constamment le change sur la pensée authentique de Saint Cyrille et il trompe les lecteurs peu habitués aux oeuvres du saint Docteur. Ainsi, faire dire à celui-ci que « toutes les paroles du Christ, divines et humaines, sont à mettre au compte de l'unique nature du Verbe incarné » ([86]), c'est lui prêter un monophy-

---

([85]) H. DE RIEDMATTEN, *op. cit.*, p. 35, note 29.

([86]) P. GALTIER, *art. cit.*, p. 604. En note, l'auteur donne six références: *P.G.*, LXXVI, 337 C, 340 B, 413 C-D, *P.G.*, LXXVII, 197 A, 232 C, 233 A. Le premier texte dit qu'il faut attribuer toutes les propriétés « à un Christ », le 2me: « à un prosopon », le 3me: « à un prosopon, un Christ » (mais un peu plus loin, 416 A, on lit qu'il faut référer les paroles humaines, τοῖς τῆς ἀνθρωπότητος μετροις!); le 4me: « à un seul Fils, le Verbe incarné ». Dans le dernier texte, formé des deux dernières références, on trouve enfin la formule de l'unique nature incarnée. Mais lisons ce passage intéressant, *ep.* 45, première à Succensus (*coll. Vat.*, 171), cc. 6-7-, *A.C.O.*, I, 1, 6, pp. 153-154, *P.G.*, LXXVII, 232-233, pour voir si Saint Cyrille met toutes les paroles du Christ « au compte de l'unique nature du Verbe incarné »: Cyrille explique le mystère: « Il a voulu devenir homme sans cesser d'être Dieu par nature. Au contraire, il est bien descendu jusqu'aux mesures qui nous conviennent et a bien porté la forme d'esclave, mais il n'en est pas moins resté dans les excellences de la divinité et dans sa seigneurie naturelle. Unissant donc d'une manière ineffable et qui dépasse la pensée le Verbe né de Dieu le Père et la chair sacrée animée d'une âme reisonnable, les unissant sans confusion, immuablement

sisme qu'il n'a jamais professé, ni textuellement ni surtout dans le sens hérétique que ces termes suggèrent aujourd'hui. Pourtant, mieux que personne le P. Galtier pouvait saisir l'anachronisme de son reproche. « La μία φύσις σεσαρκωμένη, a-t-il écrit ailleurs, (mais tout au long de l'article présent il fait semblant de l'oublier), la μία φύσις σεσαρκωμένη est proprement la nature divine du Verbe, *une des deux natures dont est fait le Christ* et qui, dans l'union, reste unie à l'autre » ([87]). Sachant ceci,

---

et sans changement, nous confessons un seul Fils, un Christ, un Seigneur qui est à la fois Dieu et Homme. Et non pas autre et autre quelqu'un, mais un seul et le même qui est et ceci et cela, et en réalité et dans notre pensée. Aussi parle-t-il tantôt comme homme et humainement, en vertu de l'Économie; mais tantôt ses discours sont ceux de Dieu, exprimant la puissance qui convient à Dieu, Nous ajoutons encore ceci. Si nous examinons soigneusement le mode de l'Économie avec la chair, et considérons le mystère avec subtilité, nous voyons que le Verbe nè de Dieu le Père est entrè dans l'humanité et s'est fait chair. Non qu'il ait formé ce corps sacré de sa propre nature divine, mais il l'a pris du sein d'une Vierge. Car comment serait-il devenu homme, s'il n'avait pas pris pour le porter un corps humain? Considérant donc, comme je disais, le mode de sa venue dans l'humanité, nous voyons que deux natures se sont unies entre elles selon une union qui n'admet ni séparation, ni mélange, ni changement. Car la chair est chair et non pas divinité, quoiqu'elle soit devenue la chair propre de Dieu. Et de même, le Verbe est Dieu et non pas chair, encore qu'il se soit uni la chair selon l'Économie. En conséquence, lorsque nous nous représentons cela, nous ne violons en aucune manière l'assemblage dans l'unité en disant qu'il est formé de deux natures. Et bien sûr que nous ne divisons pas les natures l'une de l'autre après l'union, et que nous ne disséquons pas en deux fils l'unique et indivisibile. Non, nous disons un Fils, et, comme les Pères ont dit, une nature du Verbe, incarnée. Donc, quand il s'agit simplement de penser et de voir des yeux de l'âme de quelle manière le Fils unique est entrè dans l'humanité, nous disons que les natures unies ensemble sont au nombre de deux, mais qu'il n'y a qu'un seul Christ, un Fils, un Seigneur, le Verbe de Dieu le Père, entré dans l'humanité et incarné. Et, s'il vous plaît, voyons en un exemple dans notre propre composition qui nous fait être des hommes. Car nous sommes composés d'âme et de corps, et nous voyons deux natures, l'une qui est celle du corps, et l'autre celle de l'âme. Mais leur union ne donne qu'un seul homme. Et ce fait que l'homme est formé de deux natures ne permet pas de croire deux hammes l'unique qu'il est, mais un seul et le même, composé, comme je disais de corps et d'âme. Car si nous omettions cette affirmation que le Christ, étant un seul et le même, est pourtant formé de deux natures différentes, les adversaires de la foi orthodoxe nous diraient: Si le tout est une seule nature, comment est-il entré dans l'humanité? Où est la chair qu'il a fait sienne? ».

([87]) P. Galtier, S. J., *Saint Cyrille d'Alexandrie et saint Léon le Grand à Chalcédoine*, dans *Das Konzil von Chalkedon*, I, p. 371, note 103. L'auteur formule ainsi la conclusion principale de cette étude: « Le concile (de Chalcédoine) n'a pas eu à choisir entre Cyrille et Léon. La diversité de langage tient tout au changement de front survenu dans la controverse christologique » (p. 345). Et au contraire la

et écrivant pourtant comme il vient de faire, le P. Galtier mérite le reproche que Saint Cyrille adressa aux Orientaux: « Je m'étonne que malgré leur très grand empressement à examiner à fondo, comme ils pensent, la teneur de mes lettres, ils omettent volontairement tout ce qu'ils y trouvent d'utile et de nécessaire pour la démontration de la droiture et de la précision des enseignements, et qu'au contraire ils s'emparent victorieusement et avec grande véhémence des termes susceptibles de soulever le moindre soupçon, à leur avis du moins, et de devenir ainsi l'occasion des calomnies dont ils m'assaillent » (88).

Partialité cependant ne peut manquer de devenir mésintelligence. C'est ce qui arrive au P. Galtier quand il écrit que selon saint Cyrille, toutes les paroles du Christ: « ont du divin et de l'humain, ἔχουσι γὰρ ἐν ταὐτῷ τὸ θεοπρεπὲς καὶ τὸ ἀνθρώπινον», et que « cette affirmation fait songer d'avance à l'opération théandrique du pseudo-Denys » (89). Il y a ici une très fâcheuse erreur de lecture. Car les termes auxquels le P. Galtier fait allusion (90) sont si peu une concession à des vues monophy-

conclusion de l'article que nous critiquons dans ce travail est qu'entre Cyrille et Apollinaire « on constate plus qu'une concordance de mots et de formules, on y découvre surtout un réel accord de pensées et de raisonnements » (p. 588).

(88) Saint Cyrille, *Apologie des XII Anathématismes contre les Orientaux* (*coll. Ath.*, 24), c. 44, *A.C.O.*, I, 1, 7, 43, *P.G.*, LXXVI, 337.

(89) P. Galtier, *art. cit.*, pp. 604 - 605. Voir aussi p. 607: « Qu'il s'exprime θεοπρεπῶς no ἀνθρωπρεπῶς c'est toujours à lui, au Verbe incarné, ou plus exactement, à son unique nature que se doivent attribuer ses paroles ». Et p. 608: « Lui aussi, en effet, (c'est à dire Saint Cyrille, tout comme Apollinaire qui vient d'être cité) ayant rappelé les diverses paroles qui sont dites du Christ: il est d'hier et d'aujourd'hui; issu des Pères selon la chair, il est le Dieu béni par qui tout a été fait, conclut une fois de plus qu'*il n'y a pas de distinction à faire dans le contenu des unes et des autres, car toutes disent à la fois ce qui convient à sa divinité et ce qui convient à son humanité* ». Toujours avec la même citation d'un texte in compris (note suivante).

(90) Saint Cyrille, *ep.* 40, à Acace de Mélitène (*coll. Vat.*, 128), c. 17, *A.C.O.*, I, 1, 4, p. 28, *P.G.*, LXXVII, 196-197, après avoir parlé des deux premières caégories des paroles du Christ, les divines et les humaines: « Nous disons enfin qu'il y a des paroles intermédiaires, μέσας δὲ εἶναι φωνάς, ainsi quand le bienheureux Paul écrit: *Jésus-Christ le même hier et aujourd'hui, le même à jamais* (Hebr., XIII, 8). Ou encore: *Car, bien qu'il y ait, soit au ciel soit sur la terre, de prétendus dieux, pour nous en tout cas il n'y a qu'un seul Dieu le Père de qui tout vient et pour qui nous sommes faits, et un seul Seigneur Jésus-Chist pour qui tout*

sites ou une anticipation du monothélisme, qu'ils constituent au contraire l'ultime concession de Cyrille au dualisme antiochien. Dans ce texte Saint Cyrille distingue avec les orientaux trois catégories de propriétés du Christ, les divines, et les humaines, et celles qui sont communes aux deux natures. On sait que ces dernières avaient été un des fondements de l'hérésie nestorienne. Tandis que les paroles divines expriment la nature divine, avait dit Nestorius, et les paroles humaines la nature humaine, les paroles communes signifient la personne de l'union. Toutes les propriétés, soit divines soit humaines, peuvent être attribuées à un Christ, un Fils, un Seigneur. On peut dire que le Christ est né du Père avant les siècles, et qu'il est né en ces derniers jours de la Vierge Marie. Mais on se gardera de l'affirmation: le Verbe est né de Marie, Marie est Mère de Dieu ([91]). C'était la négation de la divinité de la personne de Jésus-Christ et les ὀνόματα κοινά, Christ, Fils. Seigneur, en avaient été le moyen. Quand Saint Cyrille retrouve dans le symbole d'union cette troisième catégorie de noms ou de paroles du Christ, mais sa portée corrigée par le contexte, il sait reconnaître le sens acceptable qu'ils y viennent de prendre. Il explique qu'on trouve réellement dans l'Ecriture des affirmations qui s'appliquent à la fois au Christ en tant que Dieu

---

existe et par qui nous sommes (*I Cor.*, VIII, 5-6). Et encore: *Car je souhaiterais d'être moi-même anathème, séparé du Christ, pour mes frères, ceux de ma race la chair, eux qui sont Israélites, à qui appartient l'adoption filiale, l'alliance et la gloire, et de qui le Christ est issu selon la chair, lequel est au-dessus de tout, Dieu béni dans les siècles, Amen* (*Rom.*, IX, 3-5). Eh, bien! Il nomme le Christ Jésus et dit que le même était hier, est aujourd'hui, et sera à jamais. Puis, que toutes choses ont été faites par lui. Et il appelle Dieu au-dessus de tout, et même béni dans tous les siècles, celui qu'il dit issu des juifs selon la chair. En de textes semblables il ne faut donc pas diviser les paroles dites du Seigneur, car elles expriment à la fois ce qui convient à Dieu et la condition humaine. Il faut plutôt les appliquer à un seul Fils, c'est à dire au Verbe de Dieu fait chair. Mais autre chose est de diviser les natures, surtout après l'union, et de dire associés un homme et Dieu par le simple partage d'un même honneur, et autre chose de connaître la différence des par le simple partage d'un même honneur, et autre chose de connaître la différence des paroles ». Faut-il autre chose que la simple lecture de ce texte pour voir l'inanité de l'incrimination du P. Galtier?

([91]) Voir F. Loofs, *Nestoriana*, Halle 1905, p. 404 l'index alphabétique sous le mot ὀνόματα κοινά.

et au même dans son incarnation. Il en donne des exemples. Le mot de l'Apôtre que le Christ était hier, qu'il est aujourd'hui et qu'il sera à jamas, n'a-t-il pas deux applications? Dans son éternité glorieuse, le Verbe divin est transcendant au mouvement temporel des siècles. Mais comme Homme aussi, le Christ domine toute l'histoire humaine depuis Adam jusqu'au dernier homme, étant le Sauveur et le Roi de tous les hommes sans exception ([92]). On est très loin ici de l'insinuation du P. Galtier.

Ailleurs l'on constate un procédé polémique non moins étranger à la sereine discussion des textes et des doctrines. Relever chez Sergius de Constantinople, l'un des chefs du monothélisme, une négation de l'autonomie psychologique de l'Humanité du Christ, afin de compromettre et d'effaroucher par ce rapprochement les théologiens qui pensent encore de nos jours devoir soutenir la même négation ([93]), c'est oublier que l'erreur à l'état pur et sans mélange de vérité est aussi inconcevable que le mal subsistant. Saint Cyrille, lui, n'hésitait pas à défendre hautement certaines vérités qui lui étaient communes avec Nestorius, et il écrivit aux pusillanimes:

« Il faut répondre à ceux qui nous blâment de ce chef, qu'il n'est nullement nécessaire de fuir et d'écarter tout ce que disent les hérétiques, car ils confessent beaucoup de vérités qui appartiennent aussi à notre foi. Ainsi les ariens disent du Père qu'il est Créateur et Seigneur de toutes choses. Est-ce pour nous une raison de nier cette confession? De même dans le cas de Nestorius. Il parle de deux natures, signifiant la différence entre la chair et Dieu le Verbe. Autre en effet est la nature du Verbe et autre celle de la chair. Mais il nous abandonne quand nous confessons leur union. Car c'est en unissant les natures que nous confessons un Christ, un Fils, un Seigneur. Aussi parlons-nous désormais d'une seule nature de Fils, mais incarnée » ([94]).

([92]) Ou bien plus simplement: l'Apôtre pense à la préexistence divine en disant le Christ « hier », mais à son humanité en le disant « aujourd'hui » et « à jamais ».

([93]) P. Galtier, *art. cit.*, p. 605.

([94]) Saint Cyrille, *ep.* 44, commonitorium pour son prêtre Eulogius (*Vat.*, 132), *A.C.O.*, I, 1, 4, p. 35, P.G., LXXVII, 225.

De même ici. Nous n'allons pas sacrifier l'obéissance parfaite du Christ sous prétexte que les monothélites ont parlé ainsi. Il faudrait au même titre abandonner au Conseil Oecuménique des Eglises notre symbole baptismal, la foi des Apôtres! Le P .Galtier reconnaît-il là aussi « la compagnie dans laquelle risque d'entraîner » l'attachement à la pensée religieuse de nos Pères? Ou aura-t-il la sagesse de conclure que ce depôt précieux appartient à l'Eglise et à elle seule? *Mea est possessio, olim possideo, prior possideo, ego sum heres Apostolorum* (95). Si les monothélites ont rejeté l'autonomie psychologique du Christ, l'Eglise l'a niée avant eux. Saint Thomas nous explique que ce n'est pas dans les prémises communes avec nous que consiste l'hérésie du septième siècle mais dans une conclusion illégitime: *Videntes humanam voluntatem et operationem in Christo sub divino ordinari infallibili ordine, indicaverunt in Christo esse tantum voluntatem et operationem unam, quamvis non sit idem ordinis unum et simpliciter unum* (96).

Il nous est pénible de devoir relever tant de stratagèmes là où l'on aurait souhaité voir en oeuvre la recherche pure et simple de la vérité. Aussi voulons-nous terminer en ramenant les problèmes soulevés par le P. Galtier à l'opposition fondamentale qui existe entre lui et les partisans de la Théologie de l'Emmanuel, opposition qui est bien de l'ordre des idées. Il n'y a plus malentendu ou insinuation mais antagonisme quand il écrit: « Le crime serait de mettre à part l'un de l'autre l'homme et Dieu (97). Pour nous en effet c'est le crime. Mais un théologien de l'Assumptus Homo, le P. Galtier, doit distinguer réellement, s'il veut être logique, entre le Verbe de Dieu et l'Hom-

---

(95) TERTULLIEN, *De praescriptione haereticorum*, c. 37, *Corp. christ.*, s. lat., I, p. 218, *P.L.*, II, 51, à propos de l'Ecriture Sainte. On peut appliquer la sentence à toute vérité surnaturelle. Nous demandons: si la vérité énoncée par Sergius de Constantinople (la volonté humaine n'agit que lorsques à la manière et dans la mesure où le veut le Verbe lui-même) n'est pas une vérité *catholique*, que signifie encore la définition du Sixième Concile oecuménique (DENZINGER, nn. 289-293)?

(96) Saint THOMAS, *Contra Gentiles*, l. IV, c. 36, § *Videtur autem*.

(97) P. GALTIER, *art. cit.*, p. 595.

me assumé par le Verbe. Il n'aura gain de cause que le jour où il réussira à expliquer comment cette distinction réelle s'harmonise avec le dogme d'Ephèse tel que lui-même l'expose: « Le Fils unique de Dieu, consubstantiel à son Père est celui-là même qui s'est fait chair et qui, pour pouvoir nous sauver, est né homme de la Vierge Marie. C'est donc lui, le même, qui est devenu le Christ » ([38]). Pour nous, nous ne voyons qu'une christologie qui respecte ce dogme, compromis qu'on le veuille ou non par l'Assumptus Homo: c'est la Théologie de l'Emmanuel.

([98]) P. Galtier, *L'Unité du Christ,* Paris 1939, p. 72.

Costantino Vona

L'APPARIZIONE DI CRISTO RISORTO ALLA MADRE NEGLI ANTICHI SCRITTORI CRISTIANI

Prima di inoltrarci nella ricerca e nell'esame di testi che rendono testimonianza alla credenza, che costituisce una tradizione, nell'apparizione che Gesù avrebbe fatto alla Madre il giorno della risurrezione, premettiamo alcune notizie che saranno illustrative di quei testi, in cui vari scrittori esprimono la propria opinione, fondandosi su citazioni evangeliche.

Crediamo quindi opportuno fare qualche accenno alle donne che sono ricordate nei Vangeli durante la passione ed in occasione della risurrezione di Gesù, ai dati cronologici che

---

BIBLIOGRAFIA

Tallachini F., *Un silenzio nel Vangelo,* in *Palestra del Clero* 19 (1940) 201.

Gherardi G., *Per un silenzio nel Vangelo,* in *Palestra del Clero* 19 (1940) 233-235.

Roschini G. M., *Intorno all'apparizione di Gesù risorto alla sua SS. Madre,* in *Palestra del Clero* 19 (1940) 235-246.

Buffon V., *A proposito d'una recente controversia mariologica,* in *Marianum* 2 (1940) 410-424.

Holzmeister U., *Num Christus post resurrectionem benedictae Matri apparuerit,* in *Verbum Domini* 22 (1942) 97-102.

Giannelli C., *Témoignages patristiques grecs en faveur d'une apparition du Christ ressuscité à la Vierge Marie,* in *Revue d'Etudes Byzantines* 11 (1953) 106-119.

Bellet P., *Testimonios coptos de la aparición de Cristo resuscitado a la Virgen. Estudios Biblicos* 13 (1954) 199-205.

N. B. — *I testi greci riportati in latino sono citati seguendo le colonne del testo greco quando si tratta della Patrologia del Migne.*

si riferiscono alla risurrezione ed al numero delle apparizioni di Gesù risorto, alle quali assistettero le donne.

Nei Vangeli sono ricordate alcune pie donne che seguirono Gesù al Calvario, lo accompagnarono al sepolcro e, dopo il riposo del sabato, si recarono nuovamente al sepolcro con l'intento di prendersi cura del corpo di Gesù.

In *Mt.* sono ricordate, presso la croce, tra le *molte donne*, Maria Maddalena, Maria, madre di Giacomo e di Giuseppe, e la madre dei figli di Zebedeo ([1]). Al momento della sepoltura, Matteo fa presenti Maria Maddalena *et altera Maria* ([2]). Trascorso il sabato, visitano il sepolcro Maria Maddalena *et altera Maria* ([3]).

In questi tre luoghi, si trovano indicate, come sembra, tre donne: Maria Maddalena, *altera Maria* (= *Jacobi et Joseph mater*), *mater filiorum Zebedaei.*

Presso S. Marco, sono vicine a Gesù morente, Maria Maddalena, Maria, madre di Giacomo il Minore e di Giuseppe, Salome ([4]).

Accompagnano Gesù al sepolcro Maria Maddalena e Maria di Giuseppe ([5]). Dopo il sabato, visitano il sepolcro Maria Maddalena, Maria di Giacomo e Salome ([6]).

S. Luca non fa menzione del nome delle donne che sono presso Gesù morente ([7]), nè alla sepoltura ([8]) e che, dopo il sabato, visitano il sepolcro ([9]): ricorda però Maria Maddalena, Giovanna e Maria di Giacomo ([10]).

([1]) *Mt.* 27, 55-56.
([2]) *Mt.* 27,61.
([3]) *Mt.* 28,1.
([4]) *Mc.* 15,40.
([5]) *Mc.* 15,47.
([6]) *Mc.* 16,1.
([7]) *Lc.* 23,49.
([8]) *Lc.* 23,55
([9]) *Lc.* 24,1.
([10]) *Lc.* 24,10.

S. Giovanni, delle pie donne che erano presso la croce, ricorda: (Maria) *mater eius* (Jesu), (*soror matris eius* =) *Maria Cleophae, Maria Magdalene* ([11]). Trascorso il sabato, visita il sepolcro Maria Maddalena ([12]).

Complessivamente le donne menzionate sono:

Maria Madre di Gesù ([13])

Maria di Cleofa (o sorella di Maria) ([14])

Maria Maddalena ([15])

Maria madre di Giacomo e di Giuseppe (= *altera Maria*) ([16])
La madre dei figli di Zebedeo = Salome ([17])
Giovanna ([18]).

Il numero delle donne e la varietà di dati cronologici suggeriti dal Vangelo dà occasione per cui vari esegeti antichi propongono diverse visite al sepolcro e diverse apparizioni.

In verità i dati cronologici non sono precisi. Ecco come essi sono descritti nei vari testi:

Mt. 28,1 Ὀψὲ δὲ σαββάτων, τῇ ἐπιφωσκούσῃ εἰς μίαν σαββάτων, ἦλθεν Μ.....

Mc. 16,2 Καὶ λίαν πρωῒ τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων ἔρχονται ἐπὶ τὸ μνῆμα, ἀνατείλαντος τοῦ ἡλίου...

Mc. 16,9 Ἀναστὰς δὲ πρωῒ πρώτῃ σαββάτου ἐφάνη πρῶτετον Μαρίᾳ τῇ Μ...

Lc. 24,1 Τῇ δὲ μιᾶ τῶν σαββάτων ὄρθρου βαθέως ἐπὶ τὸ μνῆ μα ἦλθον...

Joh. 20,1 Τῇ δὲ μιᾶ τῶν σαββάτων Μαρία ἡ Μαγδαληνὴ ἔρχεται πρωῒ σκοτίας ἔτι οὔσης εἰς τὸ μνημεῖον...

---

(11) *Joh.* 19,25
(12) *Joh.* 20,1.
(13) *Joh.* 19,25.
(14) *Joh.* 19,25.
(15) *Mt.* 27,56; 27,61; 28,1 *Mc.* 15,40; 15,47; 16,1; *Lc.* 24,10; *Joh.* 20,1.
(16) *Mt.* 27,56 (*Altera Maria Mt.* 27,61; 28,1); *Mc.* 15,40; 15,47; 16,1; *Lc.* 24,10.
(17) *Mt.* 27,56; *Mc.* 15,40; 16,1.
(18) *Lc.* 24,10.

In conclusione, si tratta del primo mattino, quando nè la luce si è diffusa, nè le tenebre si sono completamente disperse. Siamo al crepuscolo mattutino, in un momento che non si può precisamente chiamare nè giorno nè notte; ciò spiega l'incertezza di espressioni. Comunque sia è certo che gli Evangelisti toccano momenti particolari della stessa visita.

In quanto poi al numero delle apparizioni, possiamo determinare questa corrispondenza:

Mc. 16,9		*Mt.* 28,9	*Joh.* 20,16ss.
Mc. 16,12	*Lc.* 24,13ss.		
Mc. 16,14	*Lc.* 24.36ss.		*Joh.* 20,19.

Crediamo che nei testi considerati si parli di sole tre apparizioni, senza peraltro affermare che esse siano le sole avvenute nel giorno della risurrezione. S. Marco, per quel giorno, parla di tre apparizioni: la prima alla Maddalena, la seconda ai due discepoli, la terza agli undici ([19]).

La prima apparizione, che vien fatta alla Maddalena, non esclude la presenza di altre donne, che, presso lo stesso Marco, devono essere *Maria Jacobi et Salome*; ciò viene confermato da *Mt.* 28,9 dove mostra l'incontro di Gesù con Maria Maddalena e l'*altera Maria.* A questa apparizione corrisponde quella menzionata da *Giovanni* 20,16 ss. Anche se i particolari narrati appaiono diversi, non per questo debbono ritenersi diverse apparizioni. Le narrazioni di Matteo e Marco sono talmente compendiose che possono ingenerare difficoltà e confusione; ma esse possono combinarsi con quanto riferisce S. Giovanni, senza che vengano distinte diverse apparizioni fatte successivamente a diverse persone. L'interesse particolare che Marco e Giovanni mostrano per la Maddalena, che appare la più effettuosa e la più nota, fa cadere il silenzio sulle altre donne, senza che per questo siano escluse. In tal modo, non vediamo

---

([19]) *Mc.* 16,9*ss.*

difficoltà nel testo di Marco, che dice: « Surgens... apparuit primo Mariae Magdalenae »; nè riesce difficile spiegare l'apparente contradizione tra *Mt.* 28,9 « Et ecce Jesus occurrit illis, dicens: Avete. Illae autem accesserunt et tenuerunt pedes eius », con *Giovanni* 20,17. « Noli me tangere », μή μου ἅπτου, che indica soltanto il divieto alla Maddalena di indugiarsi a trattenersi con Gesù.

La seconda apparizione è narrata da *Marco* 16,12 e*Luca* 24,13ss, mentre è omessa da *Matteo* e *Giovanni*.

La terza apparizione è riferita da *Marco* 16,14, da *Luca* 24,36ss., da *Giovanni* 20,19ss., mentre è omessa da *Matteo*.

Matteo mette in evidenza l'ordine dato dall'angelo di annunziare la risurrezione, l'incontro con Gesù e l'ordine rinnovato da Gesù. Marco, conformemente a Matteo, mette in evidenza l'ordine angelico; nella recapitolazione 16,9-11 accenna all'incontro con Gesù, e l'annunzio portato agli apostoli.

Giovanni all'inizio della sua narrazione 20,2 fa capire una situazione analoga a quella di Matteo e Marco (ordine dell'angelo). Nell'esecuzione dell'ordine sono distinti due momenti: la comunicazione che fa venire al sepolcro Pietro e Giovanni (Gfr. *Mc.* 15,7), accompagnati (probabilmente dalle pie donne) e dalla Maddalena, l'incontro con Gesù nella perlustrazione del sepolcro, (in tale occasione Gesù si manifesta anche a S. Pietro, *Lc.* 24,34), ed il nuovo ordine di Gesù da comunicare ai discepoli.

Tutto.ciò che è dettagliato in Giovanni, è conciso in Matteo e Marco. *Giovanni* 20,18 è incluso in *Marco* 16,11.

Il presente tentativo di concordanza non desterà meraviglia a chi consideri l'indole e lo stile degli scrittori neotestamentari, che richiedono una lettura attenta per non cadere in errore o fraintendere quanto essi esprimono. Per chiarire dei testi, spesso bisogna ricorrere a luoghi paralleli o a notizie note da altri passi del Nuovo Testamento. A chi legge S. Marco potrebbe apparire che Gesù sia asceso al cielo lo stesso giorno

della risurrezione, mentre sappiamo dagli atti degli Apostoli che Gesù « praebuit seipsum vivum post passionem suam in multis argumentis, per dies quadraginta apparens eis » ([20]).

La pia credenza nell'apparizione di Gesù risorto alla Madre ha un fondamento squisitamente umano, mancando notizie storiche che possano provarla. I vari scrittori che sono addotti come testi di tale credenza non riportano gli stessi motivi a sostegno della loro opinione. Alcuni fanno appello ad un fondamento evangelico, ed allora devono affrontare difficoltà esegetiche, per l'identificazione di Maria Vergine con una delle Marie ricordate nel Vangelo, per la varietà delle apparizioni supposte, che basano sulle generiche indicazioni cronologiche riferite dal Vangelo. Altri, invece, ricorrono ad un argomento di convenienza e di giustizia, per cui è messa in evidenza la pietà filiale di Gesù verso la Madre, meritevole, per i suoi dolori, di tale favore da parte del Signore. Si riporta da alcuni l'origine di tale credenza ad un errore esegetico dovuto a Taziano che confuse Maria Vergine con Maria Maddalena, mentre altri la confondono con *Maria Jacobi* o *altera Maria,* che alcuni sembrano identificare con la Maria di Giovanni (= *Maria Maddalena*). Siamo piuttosto proclivi a ritenere che la ferma persuasione che Gesù risorto sia apparso alla Madre, forse dipendente da una tradizione orale, abbia indotti gli scrittori a ricercare un fondamento biblico e non viceversa. Soltanto pochi scrittori accennando a tale apparizione, non fanno menzioni degli argomenti su cui poggia; ma allora si propone come un fatto notorio ed acquisito dalla opinione comune.

Il supposto fondamento biblico che identifica la Vergine con la *Maria Jacobi et Joseph mater,* come ritengono vari scrittori, è basato sui testi di Matteo ([21]) e Marco ([22]) che hanno dato il via per costruire uno stato di famiglia di Giuseppe. Di ciò

([20]) *Act.* 1,3.
([21]) *Mt.* 13,55.
([22]) *Mc.* 6,3.

si trova un'eco nei padri della Chiesa, e, particolarmente in scritti apocrifi, a cui essi si ispirano.

La identificazione di Maria Vergine = *Maria Jacobi* genera evidentemente difficoltà per la perpetua verginità di Maria. Ad eludere tale difficoltà si ammette un duplice matrimonio contratto da Giuseppe. Dal primo matrimonio di S. Giuseppe sarebbero nati vari figli. Nel *Protovangelo* di Giacomo ([23]) Giuseppe afferma di aver figli. L'*Evangelo* di Pietro ([24]) ricorda un precedente matrimonio da cui sono nati: Giacomo e Giuda. Nel Vangelo di *Ps. Matteo* ([25]) si menzionano come figli di Giuseppe, Giacomo, Giuseppe, Giuda, Simeone e due figlie. Nella Storia di Giuseppe ([26]) son presentati come figli di Giuseppe: Giuda, Giuseppe (detto Giusto nella redazione araba), Giacomo, Simone e due figlie chiamate Asia (Lisia, nella redazione araba) e Lidia. Nel *fr.* 10 *di Papia* ([27]) Maria (figlia) di Cleofa, moglie di Alfeo, e Maria Salome sono sorelle di Maria, quindi zie di Gesù. Dalla prima sono nati: Giacomo, Simone, Taddeo (Giuda) e Giuseppe. Questi sono i quattro nomi dei figli attribuiti a Giuseppe. Epifanio si ricollega agli apocrifi. Nell'*Haer.* 51.10 dà la notizia che Giuseppe ebbe 6 figli; in *Haer.* 78,7ss. dice che Giuseppe e Cleofa erano figli di Giacomo Pantera. Giuseppe dalla prima moglie ebbe quattro figli: *Jacobus* (detto *Oblias*), e *Haer.* 78,8 *Jose, Simeone, Giuda*; e due figlie: *Maria* e *Salome.*

Nel *ps. Matteo* ([28]) è ricordata, come sorella della Vergine, Maria di Cleofa, marito di Anna.

Tali notizie apocrife si trasmettono nel medioevo, sia in Occidente che in Oriente, con qualche rimaneggiamento.

([23]) *Protoev. Jac.* 9,2 (cfr. 17,1; 18,1).
([24]) ORIGENES, *Comm. in Mt.* 10,17, a proposito di Mt. 13,55.
([25]) *Ps. Mt.* 42,1 (cfr. 8,4; 41,1).
([26]) *Hist. Jos. c.* 2; cfr. c. 11 e, per le figlie, c. 20.
([27]) MIGNE, *P. G.* 5, 1261-1262.
([28]) *Ps. Mt.* 42,1.

A) *L'apparizione di Gesù risorto alla Vergine nella tradizione greco-orientale*

Gli articoli del Tallachini (29), del Gherardi (30), del Roschini (31) e del Buffon (32) hanno il merito di aver riproposto la questione se Gesù Cristo, risorgendo, sia apparso alla sua Madre. A noi non interessa investigare sulla economia divina che spesso sfugge ad ogni considerazione di sensibilità umana, mentre avremo cura di esporre quello che hanno pensato al riguardo vari scrittori cristiani e notare come attraverso i secoli, pur tra varie oscillazioni, si sia sempre più andata formando una convinzione positiva della questione; anzi si può dire che si abbia una vera tradizione abbastanza fondata nelle varie chiese del mondo cristiano. Vedremo nello svolgersi della trattazione quali motivi abbiano concorso al formarsi di tale persuasione. A nostro parere non si può asserire che tale credenza si basi su falsa interpretazione di testi evangelici, anche se le prime testimonianze muovono appunto da essa.

Un sentimento umano domina tutta la questione, che spinge qualche scrittore ad una falsa esegesi e non viceversa.

Il primo scrittore che viene ricordato come teste della credenza in una apparizione di Gesù alla Vergine è Taziano. Infatti S. Efrem nella *Evangelii concordantis expositio,* seguendo il *Diatessaron* di Taziano, confonde la Vergine con Maria (Maddalena) di cui si parla in *Joh.* 20,1-18. In più luoghi S. Efrem (33) non mostra alcun dubbio al riguardo. Commentando le parole di Simeone *pertransibit gladius* (34) spiega: *i.e. et tu dubitabis, quia scilicet* (*Maria*), *credidit, eum esse hortulanum* (35). Ed ancora, riferendosi alle nozze di Cana, spie-

---

(29) Tallachini F., *art. c.*

(30) Gherardi G., *art. c.*

(31) Roschini G. M., *art. c.*

(32) Buffon V., *art. c.*

(33) Aucher J. B. - Moensinger, *Ephraem, Evangelii concordantis expositio,* Venetiis 1876; Leloir L., *Saint Ephrem, Commentaire de l'Evangile concordant (version armenienne),* Louvain 1953-1954.

(34) *Lc.* 2,35.

(35) Aucher, *o.c.* 29; cfr. 269; 270 e Leloir, *o.c. c.* 21,26-27 pp. 234-236.

gando le parole *non mihi tempus meum advenit* (36), in cui trova una certa resistenza da parte di Gesù, scrive: *Ita et post victoriam ab eo de inferis reportatam, quum mater eum videret, quia mater eum amplexari voluit* (37). Abbiamo qui la prima testimonianza che vuol dare un fondamento biblico alla apparizione di Cristo. La identificazione proposta resta quasi isolata.

La scena dell'apparizione si ritrova esposta in maniera esplicita e piuttosto abbondante con una centa vivacità drammatica negli apocrifi: nel *Vangelo dei dodici apostoli* e nel *Vangelo di S. Bartolomeo* (38). Nella descrizione che offre il *fr.* 14 del testo copto del *Vangelo dei dodici apostoli,* la Vergine viene identificata con la Maria di *Giovanni* 20,1-18, in dipendenza, probabilmente, da Taziano. Ciò appare dalle parole *noli me tangere* rivolte alla Vergine. « Elle (Marie) lui dit avec joie: — Maître, mon seigneur, mon Dieu, mon fils, tu es ressuscité, bien ressuscité —. Elle volait le saisir pour le baiser sur la bouche, mais lui l'en empêcha et la pria disant: — Ma mère, ne me touche pas . . . — » (39), seguono poi parole con le quali Gesù conferma a Maria di essere proprio lui che è risuscitato, e dà l'ordine di avvertire i discepoli.

Nel secondo frammento del *Vangelo di S. Bartolomeo* (40), si narra quante donne si sono recate al sepolcro, ma non è specificato chi sia la Maria da identificare con la Vergine; appare chiaro però che essa sia quella di cui parla *Joh.* 20,1-18, che, a sua volta, potrebbe essere la stessa Maria Jacobi, sebbene un particolare, che la riguarda, difficilmente può dirsi di Maria. Vi è un dialogo tra Maria ed il proprietario dell'orto, dove era il sepolcro, che arieggia quello di S. Giovanni. Mentre Filogene spiega a Maria il suo operato e la visione di cherubini

---

(36) Cfr. *Joh.* 2,4.

(37) AUCHER, *c.c.* 54; LELOIR, *c.c. c.* 5,5 p. 45.

(38) REVILLOUT E., *Les evangiles des douze Apôtres et de Saint Barthélemy. PO.* 2, 131-198.

(39) *PO.* 2,169.

(40) *PO.* 2,186-194.

e serafini, nella visita al sepolcro, a metà della notte, Gesù appare alla Vergine, chiamandola madre del Figlio di Dio, a cui ella attonita risponde: « Figlio di Dio, Potentissimo, mio Signore e Figlio mio » [41]. Segue poi un lungo colloquio tra la madre ed il figlio. Neppure qui manca l'ordine di dare l'annunzio ai discepoli [42].

In *ps.* Giustino nella *questione* 48 si domanda: « Quare Dominus dicebat Mariae post resurrectionem: Noli me tangere; nondum enim ascendi ad patrem meum . . . ». Nella risposta è detto: « Noli me tangere dictum est Mariae a Salvatore in hanc sententiam; Noli me assectari, ita ut mecum semper sis, ut in ea (quam) ante meam crucem (habui), vitae consuetudine » [43]. Questa Maria è una di quelle che Gesù incontra e saluta. Potrebbe essere la Maddalena come l'*altera Maria,* che poi comunemente viene identificata da altri scrittori con la madre del Signore. Veramente nella nota 72 l'editore delle *Quaestiones et Responsiones* avverte che i due codici tenuti presenti hanno πρὸς τὴν μητέρα Μαρίαν e che in margine si nota che non può trattarsi della Vergine, ma della Maddalena. E' uno scrupolo dell'amanuense? Dopo gli esempi di Taziano e degli apocrifi non è improbabile che qui si tratti della Vergine, identificata tacitamente con l'*altera Maria.*

S. Giovanni Crisostomo nella *Omelia* 88 (89) in *Mt.,* commentando *Mt.* 27, 55 - 56, ha occasione di accennare all'apparizione di Gesù alla Madre. Ricordate le donne nominate dal Vangelo egli dice: « ipsae primae Jesum vident; hicque sexus maxime damnatus, primus bonorum spectaculo fruitur: quod maxime illarum fortitudinem commendat. Discipuli fugerunt, illae aderant. Quaedam illae erant? Mater eius, quam dicit Jacobi, et reliquae » [44]. In tale testo è adombrato il paralle-

---

(41) *PO.* 2,190-191.

(42) *PO.* 2,191.

(43) *Ps.* Justinus, *Quaestiones et Responsiones ad Orthodoxos. Quaestio* 48 Migne, *PG.* 6, 1293.

(44) Joh. Chrysost., *Homil.* 88 (89) Migne, PG. 58, 777.

lismo antitetico fatto con Eva, come si vedrà più chiaramente in altri scrittori l'apparizione di Gesù risorto, come premio del coraggio delle pie donne in confronto dei discepoli, e l'identificazione popolare di Maria con la *mater Jacobi.*

Anche Esichio nelle *Quaestiones* (45) si fa presente la difficoltà che nasce dalla varietà che si nota nelle narrazioni dei singoli evangelisti sulle circostanze e sui particolari della risurrezione. Anche egli distingue i tempi e le apparizioni. Fa un accenno alla Vergine, ma solo per dire che il nome Maria era comune a più donne, senza che egli si prenda cura di identificarla con una delle Marie nominate. Però non è arbitrario credere che anche egli ammettesse una apparizione di Gesù alla Madre, per l'identificazione che va diventando comune.

Due *scholia* in *Lc.* 2,42-46 e *Joh.* 20,1 in copto, attribuiti a Cirillo di Alessandria, attestano l'apparizione di Gesù ed affermano l'identificazione della Vergine con *Maria Jacobi.* Sebbene nel primo (46) *scholion* non si faccia parola sulla identificazione, bisognerà tuttavia ammetterla, essendo esplicito il secondo *scholion.* Nello *scholion* in *Lc.* 2,42-46 si mette in rapporto lo smarrimento di Gesù nel tempio ed il ritrovamento dopo tre giorni con la sepoltura di Gesù, che, dopo tre giorni, risorgendo, si manifesta e conversa con la madre.

Il secondo *scholion* (47) in *Joh.* 20,1 dice: «Cuando el Señor resucitó a media noche, se apareció en primer lugar a María Magdalena y a María de Santiago, la cual es la Theotokos, cuando les dijo: Alegraos; se cogieron de sus pies y le adoraron ».

Isacco di Antiochia, nell'*Omelia sul digiuno,* ha uno spunto che richiama la visione avuta da Maria da parte del suo figlio risorto. Qui non ci troviamo di fronte ad una esegesi

---

(45) Hesych., *Quaestio* 50, Migne, PG. 93, 1433-1437.

(46) De Lagarde P., *Catenae in Evangelia Aegyptiacae.* Gottingae 1886 p. 127, 36 ss.; cfr. Bellet, *art. c.* 200.

(47) De Lagarde *o.c.* 227,11 ss; cfr. Bellet *art. c.* 201.

di un testo evangelico, sebbene Isacco si riferisca ad un fatto che deve trovarsi nelle narrazioni degli Evangelisti.

Nel tempo di penitenza è giusto che si mostri il dolore, che poi sarà ricompensato dal Signore. « So zeiget auch iher in dieser Zeit euere Trauer, so dass sie in dieser Zeit des Scheidens sich staerke und inniger aeussern als gewoehnlich! Betruebt war Maria, seine Mutter, und auch ihre heilligen Begleiterinnen; die Apostel verbargen sich im Hause, bis der eingeborene Sohn wieder auferstand. Alsdann erfreute er seine Mutter durch eine Auferstehung und seine Juenger durche seine Gruss; gleichwie sie vorher die Trauer beruekt hatte, so erfreute sie nun die Auferstehung » ([48]).

E' evidente che Isacco si riallaccia alla identificazione di Maria Vergine con la *Maria Jacobi* ed è manifesto come egli si ricolleghi con il Crisostomo quando mette in luce il contrasto fra il dolore che precedette la sepoltura di Gesù con la gioia che deriva dalla sua risurrezione, gioia che è un compenso del dolore sofferto.

Il *Commentario al Vangelo di Marco* ([49]), che appartiene al VI secolo, ma che va sotto il nome di Vittore di Antiochia, che fiorì nel secolo V, si ricollega a S. Giovanni Crisostomo, che egli cita e di cui ritiene l'argomento di convenienza, applicato genericamente alle pie donne, ma che presto Severo di Antiochia applicherà direttamente alla Vergine, cioè l'assidua partecipazione alla passione del Signore, la loro fortezza nel disprezzo del pericolo, la liberalità e l'amore ([50]). Anche ps. Vittore riconosce la Vergine nella madre *Jacobi minoris*: τὴν δὲ μητέρα τοῦ κυρίου ὑπονοητέον λέγειν Ματθαῖον τε καὶ Μάρκον μητέρα Ἰακώβου τοῦ μικροῦ καὶ Ἰωσῆ, ὥς φησιν ὁ Μακάριος Ἰωάννης. Apollinare nega trattarsi della Vergine, ma di Maria Salome ([51]).

([48]) Cfr. LANDERSDORFER P. S. *Ausgewaehlte Schriften der syrischen Dichter,* 225. Kempten 1913.

([49]) Cfr. CRAMER J. A., *Catenae in Evangelia sec. Mt. et Mc.,* 441 ss. Oxonii 1840.

([50]) Cfr. JOH. CHRYSOST., *Homil.* 88 (89), 3, MIGNE, PG. 58, 778.

([51]) CRAMER *o.c.* 442.

SEVERO DI ANTIOCHIA, (52) nella omelia sulla resurrezione, (53) si propone non solo di esortare i fedeli alla celebrazione di tale solennità, ma cura anche di offrire una vera e propria esegesi delle narrazioni evangeliche perchè « nonnulli . . . putent se aliquando tectius et obscurius doctos esse, de eadem re non eadem, sed contraria auditorem magis ad incredulitatem inducentia dicentibus evangelistis, perturbari se aiunt » (54). Perciò egli cerca di armonizzare le varie narrazioni evangeliche, spiegando come debbano intendersi le note cronologiche riportate dagli evangelisti.

« Praeterierat, inquit, in tantum nox ut esset tempus gallorum cantus, qui cantus lucem futuri diei praecedit . . . Cum igitur hic temporis esset articulus, Maria Magdalena atque altera eiusdem nominis ad sepulchrum venerunt . . . ». Dopo aver raccontati i dettagli evangelici, narra l'incontro con Gesù. « . . . itaque currentibus obviam factus Jesus appellavit eas, dicens: Avete » (55). Dunque Gesù appare e si manifesta *Mariae Magdalenae et alteri Mariae*. Chi è l'altra Maria? Severo non dubita di poter determinare chi essa sia. « Atque altera quidem Maria (hanc autem Deiparam fuisse credere consentaneum est: quoniam nec a passione quidem abfuit, sed stabat juxta crucem, ut Johannes memoriae prodidit, quam etiam decebat ea, quae ad gaudium pertinebant, annuntiare, ut quae radix gaudii esset, ac praeclare audivisset illud: Ave gratia plena, Dominus tecum, mandatum Domini exequens discipulis omnino exposuit » (56). E' da rilevare qui il motivo di convenienza addotto

---

(52) L'*Omelia Cattedr.* 77 di Severo di Antiochia fa uso del trattato di EUSEBIO, che viene citato come *Quaestiones et Solutiones evangelicae ad Marinum*, e precisamente della seconda parte, che trattava della concordanza delle diverse narrazioni evangeliche sulla risurrezione. L'Omelia fu attribuita a S. Gregorio Nisseno ed anche ad Esichio secondo il *Cod. Parisin.* 1186 utilizzato dal Combefis. Il Montfaucon pubblicò come inedito un frammento notevole dal *cod. Coisl.* 23, che l'attribuiva a Severo. Il CRAMER pubblicò i vari frammenti dell'Omelia 77 nell'opera *Catenae Graecorum Patrum in Novum Testamentum*. Il Migne riproduce l'edizione del 1638.

(53) *PO.* 16, 794-862.

(54) *PO.* 16, 794-796.

(55) *PO.* 16, 806.

(56) *PO.* 16, 810.

perchè Cristo dovesse apparire alla Madre; è un motivo comune, che si riscontrerà in vari scrittori. Era giusto che colei che aveva tanto sofferto per la morte del Figlio, godesse della apparizione della sua risurrezione. Ed inoltre con allusione al verbo che indica il saluto dell'angelo a Maria, si trova un altro motivo, che spiega l'annunzio portato ai discepoli. Perciò Maria è detta *radix gaudii*: Κεχαριτωμένη. (57).

Più avanti, ancora, distinguendo i vari tempi della notte, ricorda la prima apparizione di Gesù fatta alla Maddalena che era insieme con l'*altera Maria,* e poi una seconda apparizione fatta alla Maddalena sola (58).

A Severo di Antiochia appartiene lo *scholion* in *Joh.* 19,25 in copto che ripete l'identificazione di Maria Vergine con *Maria Jacobi* (59).

Con Severo di Antiochia, per esplicita menzione dell'autore (60), si riconnette il panegirico dei tre fanciulli in Babilonia, in copto e di incerta data: « Et le Sauveur aussi rendit le salut à la Mère de Dieu, avant tous les femmes, en lui disant: — Salut, ô ma Mère —.Il lui donna la joie éternelle en échange des afflictions qu'elle avait endurées en Le voyant pendu sur la croix, et les audaces qu'on Lui avait faites » (61). Qui Maria è considerata isolatamente dalle altre pie donne e l'apparizione ha avuto luogo in ricompensa dei dolori sofferti per il Figlio della Madre divina.

Anche Anastasio Sinaita può essere addotto come favorevole ad ammettere una apparizione di Gesù alla Madre. Nella *Quaestio* 153 egli si domanda se gli evangelisti nella narrazione della risurrezione di Gesù siano concordi o no (62). Nello stabilire l'ordine delle apparizioni e le pie donne donate di tale favore, parla dell'apparizione di Cristo alla Madre. Nella sua

---

(57) *PO.* 16, 810.
(58) *PO.* 16, 842.
(59) De Lagarde *o.c.* 225, 10 ss.; cfr. Bellet *art. c.* 101.
(60) Cfr. De Vis, *Homélies coptes de la Vaticane.*. Vol. V, 111, Hauniae 1929.
(61) Cfr. De Vis *o.c.* 113.
(62) Anastas. *Quaestio* 153 Migne, PG. 89, 809.

Responsio Anastasio sta sulla scia di Severo di Antiochia; anzi egli non fa che ripetere il suo pensiero, senza nominarlo. Mariam enim Jacobi, et Joseph matrem, quam evangelistae memorant, non aliam quam ipsam Deiparam esse arbitramur (63). I motivi che fanno chiamare Maria in tal maniera sono gli stessi addotti da Severo, compresa la citazione di *Mt.* 13,55.

Qui non si parla esplicitamente dell'apparizione di Gesù alla Madre, però essa viene inclusa nella distinzione che fa dei tempi e delle persone di cui parlano gli evangeli. « Si autem et tempora diversa sunt, et personae diversae, itidem apparisiones atque visiones » (64).

Sotto il nome di S. Giovanni Crisostomo vengono altri due scritti che parlano dell'apparizione a Maria.

Nell'omelia *in mulieres unguenta ferentes* (65), che è di Giovanni arcivescovo di Tessalonica, vissuto nel s. VII, troviamo molti elementi che sono già considerati nell'omelia di Severo di Antiochia, che andava sotto il nome di Gregorio Nisseno. Mette infatti in evidenza le difficoltà che incontrano i lettori nelle narrazioni dei vari evangelisti e cerca di armonizzare i vari elementi. Così pure concorda il dubbio che sorge nell'animo della Maddalena sulla risurrezione al momento che essa non trova credito presso i discepoli, ai quali aveva dato l'annunzio insieme con la Vergine. Vari altri motivi sono comuni.

Anche qui troviamo insieme la Vergine e Maria Maddalena, che, recatesi al sepolcro, conosciuta la risurrezione del Signore, ne portano l'annunzio ai discepoli (66). Ma nel cammino si fa loro incontro Gesù risorto (67). « Hae autem duae mulieres, nempe sancta Virgo Deipara et Maria Magdalena, cum timore et gaudio magno regressae, ut apostolis annuntiarent resurrexisse Dominum, sicut dixerat ipsis angelus . . . ipsi

(63) Anastas. *Quaest.* 153 Migne, PG. 89, 809D.

(64) Anastas. *Quaest.* 153 Migne, PG. 809.

(65) Joh. Thessalon Migne, PG. 59, 635-644; cfr. Jugie M., *Homélies mariales byzantines. PO.,* 375-405.

(66) Migne, PG. 59, 637.

(67) Migne, PG. 59, 638.

incarnato Verbo Deo obviam ierunt. Et cum dixisset illis, Gaudete, procumbentes, pedes eius tenuerunt, et adoraverunt eum. Dominus vero non increpavit illas, quod ipsum tetigissent (in primis enim viderunt illum); imo potius consolatus est illas dicens: Nolite timere vos, sed ite, nuntiate fratribus meis . . . » ([68]). E' la stessa situazione che si legge in Severo e che si può anche riportare a quella che sarà descritta nel *Christus patiens.* Anche in questa omelia è espressa, ma con più crudezza, l'accoglienza che le annunziatrici ricevono dagli Apostoli, i quali non curano affatto la Maddalena, mentre, per amore, scusano la Vergine, vittima di allucinazione, ritenendo « doloris vim ipsius mentem, visum, auditum, tactum turbasse et decepisse » ([69]). L'autore, per non far partecipe dell'incredulità della Maddalena anche la Vergine, suppone che la Maddalena da sola ritornasse al sepolcro. « Illa vero pura et splendida Virginis anima . . . firmiter persausa, hic subsistit... » ([70]), mentre « Maria Magdalene primo apostolis cessit . . . neque primae visioni credidit », sì che torna di nuovo al sepolcro ([71]). Così sara poi facile spiegare il *Noli me tangere.*

In Severo avevamo l'identificazione dell'altera Maria con la Vergine, la quale si identificava con la *mater Jacobi et Jose*; qui, invece, si identifica con la *mater Jacobi maioris* ([72]).

Comunque, a prescindere dalla giustezza dell'identificazione, resta il fatto che l'autore dell'omelia ritiene che Cristo apparisse alla Madre ed alla Maddalena subito dopo le risurrezione.

Il monaco Epifanio scrive una biografia della Vergine ([73]), che crede di presentare su basi storiche, contrariamente a quanti si sono occupati di lei, che, o sono stati incompleti, oppure *a recta via aberrarunt* ([74]).

([68]) Migne, PG. 59, 637-638.
([69]) Migne, PG. 59, 638.
([70]) Migne, PG. 59, 638.
([71]) Migne, PG. 59, 638.
([72]) Migne, PG. 59, 642.
([73]) Epiphanius, *Sermo de Vita sanctissimae Deiparae.* Migne, PG. 120, 185-216.
([74]) Epiphan., *Sermo c.* 1. Migne, PG. 120, 185.

Per quanto riguarda la presente questione poi, egli sembra aver dinanzi a sè quegli scritti che si sono curati delle *Unguentiferae*, e, parlando di esse, tratta della visione a Maria. Il modo come egli si esprime fa capire che si trova sotto l'influsso di coloro che hanno tentato un'armonia delle narrazioni evangeliche ed hanno distinto diverse persone e diversi tempi delle visite delle medesime al sepolcro (75), fatte per rendersi conto come non tutte le pie donne sono state partecipi delle stesse circostanze e degli stessi particolari narrati nel Vangelo. Ed infatti egli scrive: « Hae unguentiferae septies noctu venerunt ad monumentum Domini, et quando surrexit, nescierunt. Deipara vero ad monumentum non ivit nocte illa: nam prae dolore jacebat. Sed dum angelus loquebatur cum Maria Magdalena. Christus apparuit in domo Theologi, id est in Sion » (76).

Come si vede, la posizione di Epifanio nella questione si distingue da (quasi tutti) coloro che hanno parlato dell'apparizione di Gesù risorto alla Madre. Egli non si vede costretto a cercare di identificare la Vergine con una delle Marie menzionate nel Vangelo, nè con la *mater Jose et Jacobi*, nè con la madre *Jacobi maioris* (77). Mancata questa identificazione, pone Maria nella casa di Giovanni e non presso il sepolcro (78).

Un'altra omelia *in triduanam resurretionem D.N.I.Ch.*, è tra le opere spurie di S. Giovanni Crisostomo (79) e va anche sotto il nome di Eusebio di Alessandria (80). K. Holl è favorevole a questa attribuzione (81). La recensione che noi possediamo è un rimaneggiamento con colore drammatico che è conforme alla raccolta omiletica (πανηγυρικά etc.) in cui si

(75) Cfr. per es. Esichio n. 45.
(76) EPIPHAN. *Sermo c.* 21 MIGNE, PG. 120, 209C.
(77) Cfr. nota 72.
(78) Cfr. BRUNO ASTENS. n. 203 e 204; Paschasius Radb., n. 191.
(79) Ps. CHRYSOST. MIGNE, PG. 61, 733-738.
(80) EUSEB. ALEX., MIGNE, PG. 86, 1, 441.
(81) HOLL, K., *Fragmente vornicaenischer Kirchenvaeter aus den « Sacra Parallela »*. T.u.U. 20 (1899; 1901) 230.

trova a partire dal secolo VIII ([82]). Anche in questa omelia si vede che la Vergine è identificata con l'*altera Maria.* Ecco il testo: « Resurrexit ergo a mortuis Dominus noster Iesus Christus, et occurrerunt ei duae mulieres, nempe Maria Magdalene et altera Maria, quae est mater Iesu et adoraverunt eum » ([83]).

Per la composizione dell'Omelia cfr. C. Giannelli ([84]). La forma drammatica ed il colloquio di Gesù con la Madre ha qualche riscontro con il *Vangelo dei XII apostoli* ([85]), specialmente nella redazione di cui il Giannelli parla ([86]). L'epoca dell'omelia, quale è tramandata, non è determinata, mancando elementi sicuri che la riportino prima del secolo IX, poichè la permanenza, per tutta la notte, presso il sepolcro, manca nei frammenti di Parigi e di Chartres ed in S. Giovanni Damasceno. Ehrhard pensa di trovarsi di fronte ad una recensione indipendente ([87]). Ecco il testo: « Donna, perchè piangi? Chi cerchi? Sono io il Figlio tuo, o Vergine, che tu senza corruzione e senza macchia hai partorito, fasciando e reclinando nella spelonca. Sono io il Figlio tuo, o Vergine incorrotta, che fui portato anche sulle tue pure braccia. Perchè piangi, o Vergine e Madre Maria? Io sono il tuo Figlio che ho succhiato i tuoi seni che stillano miele e mi sono nutrito del tuo latte. Non piangere, o Vergine, non piangere, mia margherita, non piangere, mio tempio incorrotto, non piangere, trono mio cherubico. Perchè piangi, Vergine mia? Chi cerchi? Sono io tuo Figlio che fuggii in Egitto con te e con Giuseppe. Non piangere, ma va con gioia e annuncia ai miei discepoli e a Pietro » ([88]).

Il Giannelli ([89]) ha il merito di aver posto in evidenza un altro testo che testimonia la credenza nell'apparizione miraco-

---

([82]) Cfr. Giannelli C., *L'apparition du Christ etc. Revue des Etudes byzant.* 11 (1953) 112.

([83]) Ps. Joh. Chrys. Migne, PG. 61, 735.

([84]) Giannelli, *art. c.* 113 ss.

([85]) Cfr. *PO.* 2, 169-170.

([86]) Giannelli, *art. c.* 115-116.

([87]) Giannelli, *art. c.* 114.

([88]) Giannelli, *art. c.* 115 n. 2 testo greco.

([89]) Giannelli, *art. c.* 116-119.

losa, espressa nell'*apolytikion* del secondo modo plagale dell'Oktoechos. Ecco il testo liturgico:

« Le angeliche Virtù presso il tuo sepolcro
ed i custodi tramortirono
e stava Maria nella tomba
cercando il tuo immacolato corpo.
Spogliasti l'Ade,
non sperimentato da lui
andasti incontro alla Vergine
donando la vita
risorgendo dai morti,
Signore, gloria » etc. (90).

Il testo, confermato dalla tradizione manoscritta e dalla versione slava, non può arbitrariamente subire la correzione di τῇ παρθένῳ in τῷ θανάτῳ nè per ragioni di parallelismo (Morte-Vita), nè perchè Maria (che sarebbe la Maddalena) può dirsi vergine. La soluzione più attendibile è che qui si tratti della vergine. e che quindi debba ritenersi τῇ παρθένῳ che è la *lectio difficilior*.

Molti testi (91) del *Triodon* di GIUSEPPE INNOGRAFO, che visse nel secolo IX, fanno menzione dell'apparizione a Maria.

---

(90) GIANNELLI, *art. c.* 117 n. 1 testo greco.

(91) JOSEPH. HYMNOGR., *Effloruit eremus sicut lilium, Domine*. MIGNE, PG. 87, 3, 3904-3905; *Qui in fornace ignis*, 3908; *Deum de Deo Verbum*, 3908; *Qui aquas olim*, 3908; *Posuisti te juxta nos*, 3909; *Super terram invisibilis visus est*, 3909-3912; *In ignem intolerabilem detrusi*, 3912-3913; *Hebraeorum pueri in fornace*, 3916; *Eo quod sim ego Deus homo*, 3917; *Qui fecit terram de nihilo*, 3917-3920; *Furiose elatae fluctibus maris*, 3920; *Tu superexaltatus Deus patrum nostrorum*, 3920-3921; *Tibi per quem omnia facta sunt*, 3921; *Cum sis Dominus et Creator omnium*, 3921-3924; *In peccatorum abyssus*, 3924-3925; *Pueri in Babylone*, 3925; *Sinum Patris non deserens*, 3928; *Ad quem stupent angeli*, 3933; *Extraordinarium stupendumque portentum video*, 3936; *Haec dies quae vocatur sancta*, 3936; *Illuminare, illuminare*, 3936-3937; *Quis mortalium umquam audivit tale*, 3941; *Effloruit sicut lilium in eremo*, 3941; *Regali decreto*, 3944; *Simulacri aurei*, 3945; *Insufficiens est omnis lingua*, 3945; *Quem laudant angeli*, 3949; *Vidit te in monte Sinai*, 3949; *Inobedientia sua perdiderat nos Eva*, 3956; *Eo quod sim Deus Verbum*, 3956; *In flammis ignis praesto sunt*, 3857; *Sanctus, quem genuisti Filius sese Deum ostendit*, 3957-3960; *Per amorem, misericors, imaginis tuae*, 3960; *Lapis de monte non manu hominum abscissus*, 3960; *Omnia abierunt*, 3961; *Sancti pueri in camino*, 3961; (nella ascensione) *Eva nos sua perdiderat inobedientia*, 3968-3969.

Talora sembra che l'autore, celebrando la passione e la risurrezione del Signore, finga nella sua immaginazione, la presenza di Maria, che contempla nella gioia Gesù risorto. Altri testi, invece, sono evidenti e pongono Maria presente alla risurrezione del Signore. Non sempre però si possono determinare le circostanze di tempo e di luogo nei singoli casi, nè quali basi si abbiano per giustificare tale apparizione. La realtà di essa è fuori discussione e riecheggia nella mente di Giuseppe quanto hanno esposto scrittori precedenti. Ora Maria viene associata alle unguentifere ed agli apostoli ([92]), ora è considerata isolatamente ([93]), ora con i soli apostoli ([94]), ora è ricordato il saluto dato a lei da Gesù ([95]), ora è insinuata per Maria una visione tutta particolare ([96]). Infine Maria è fatta presente con gli apostoli quando Gesù ascese al cielo ([97]).

Forse in questa credenza tanto affermata da Giuseppe il fondamento biblico è latente. Sembra che egli distingua più visioni fatte a Maria ed una a lei sola ([98]): Μόνη πρὸ τῶν ἄλλων σε γυναικῶν τεθέαται, Χριστέ, ἐκ τοῦ μνήματος ὡραίως ἀστράψαντα, ἡ μόνη παναγία ἐπακούσασα τὸ χαῖρε.

Altra visione la ebbe con le unguentarie, ed in tal caso, la Vergine si identifica con *Maria Jacobi*: « Cum vidisti, Virgo, lumen, sedentes in umbra mortis iluminans, surgens ex mortuis ut sol, miscens te mulieribus quae ferebant aromata, cum illis conglorificabas Dominum » ([99]).

Giorgio di Nicomedia nell'*Orat. IX in Immaculatae Virginis in sepulcro assistentiam* ([100]), sostiene contro la comune opinione di altri scrittori, che « Maria, sola, recedentibus om-

---

([92]) Cfr. *Deum de Deo Verbum*, Migne, PG. 87, 3, 3908C.
([93]) Cfr. *Posuisti te juxta nos*, Migne, PG. 87, 3, 3909D.
([94]) Cfr. *Hebraeorum pueri*, PG. 87, 3, 3916C.
([95]) Cfr. *Furiose etc.*, PG. 87, 3, 3920C.
([96]) Cfr. *Tu superexaltatus etc.*, PG. 87, 3, 3920D.
([97]) Cfr. *Eva nos etc.*, PG. 87, 3, 3969A.
([98]) Cfr. *Tu superexaltatus etc.*, PG. 87, 3, 3920D.
([99]) Cfr. *Illuminare, illuminare*, PG. 83, 3, 3936-3937.
([100]) Georg. Nicomed., *Homil*, 9, Migne, PG. 100, 1489-1504.

nibus, . . . sepulcro assidebat, ac assistentia assidua erat, ambosque oculos insomnes observabat » ([101]). Questo pensiero costringe Giorgio ad abbandonare l'identificazione di Maria con l'*altera Maria.* Infatti, se « venit Maria Magdalena, et altera Maria videre sepulcrum », è chiaro che esse si erano prima allontanate dal sepolcro ([102]). Sa inoltre Giorgio che *nonnulli* identificano la Vergine con l'*altera Maria* e la chiamano *Maria Jose* od anche *Maria Jacobi* ([103]). Egli però ritiene tale interpretazione *coniecturam* poichè nella Sacra Scrittura non è dato alla Vergine tale appellativo ([104]). Alle varie pie donne, che per i fatti accaduti andavano e venivano dal sepolcro, sfuggirono molte cose; Maria invece « immobiliter ad illud assidens, perspicue magis omnia aspexit, nec statim, sed alio postmodum tempore enarravit » ([105]). Perciò, « nullo medio, primae illi, clara lux ac laetitia resurrectionis affulsit . . . » ([106]). La visione avuta dalla Vergine era provvidenziale, poichè in tal modo essa stessa poteva confermare la verità dell'annunzio portato dalla Maddalena e dalle pie donne. Inoltre abbiamo qui un motivo, che poi sarà ripetuto da altri scrittori, perchè le Scritture tacciono sull'apparizione alla Vergine. « Nam si testem resurrectionis eam produxissent, quae videri posset suam ipsa quaerere gloriam, in causa fuissent ut resurrectioni astructa fides incredulis suspecta videretur » ([107]).

Con intima delicatezza Giorgio ci presenta la Vergine, nei pressi del sepolcro, dolcemente parlando al suo Figlio, ancora nel seno della terra, esprimendo il suo slancio e la sua speranza. E' una invocazione che sgorga dal suo cuore, che sente imminente il compiersi del mistero, essendo cominciato ormai il terzo giorno della morte ([108]).

([101]) MIGNE, PG. 100, 1493A.
([102]) MIGNE, PG. 100, 1493.
([103]) MIGNE, PG. 100, 1493AB.
([104]) MIGNE, PG. 100, 1493B.
([105]) MIGNE, PG. 100, 1496A.
([106]) MIGNE, PG. 100, 1496D.
([107]) MIGNE, PG. 100, 1497C.
([108]) Cfr. *ps.* GREG. NAZ., *Christ. pat.*, n. 158.

« . . . Aspectem glorificati Dei orientem gloriam. Audiam dulcem illam vocem, dulcia omnique gratia plena verba emittentem. Uti adventus, ita et resurrectionis gaudium, primae omnium Matri annuntiaturus appare. Appare, inquam, qui semper sis cum illa, servesque invisibilem ». La preghiera della Madre asseconda il Figlio. Così « Virgini, laudantique ac supplicanti, primae Filius resurrectionis claritatem ostendit . . . apparitionis suae prima praesentia honorat » ([109]).

Giorgio di Nicomedia segue ormai una tradizione, anche se è libero nel suo giudizio nei particolari. Vari sono i motivi che lo ricollegano a scrittori precedenti. Egli ha presente il motivo del gaudio dell'annunzio della risurrezione collegato con il saluto dell'angelo nella annunciazione, la soluzione della difficoltà che nasce dal Vangelo di S. Marco, i dolori della Vergine, che spiegano la convenienza dell'apparizione.

Nella lunga *Orat. de S. Maria* ([110]), SIMEONE METAFRASTE s'indugia a trattare sulla passione del Signore; e, parlando di quanto avvenne dal momento della sepoltura di Gesù fino alla sua risurrezione, segue d'appresso l'*Oratio* di Giorgio di Nicomedia. Egli infatti tocca e propone gli stessi motivi. Compiuta la sepoltura, tutti *statim recedunt a sepulcro* ([111]). Non così Maria. « Mater autem sola remansit sepulcro adhaerens, minime dormientibus oculis perseverans ([112]).

Inoltre Metafraste respinge, come Giorgio, l'interpretazione di coloro che « Mariam quae appellata est Jacobi, existimarunt esse Deiparam, non recte, neque accurate veritatem coniectantes » ([113]), adducendo le stesse ragioni di Giorgio.

Come questi, ripete Metafraste, che le altre donne, per il loro andare avanti e indietro dal sepolcro, non poterono essere presenti a tutti i particolari. ([114]). Perciò « videntur ergo ei pri-

---

([109]) MIGNE, PG. 100, 1500BC.
([110]) SYMEON METAPHR. *Oratio de S. Maria,* MIGNE, PG. 115, 529-566.
([111]) Cfr. *c.* 35 PG. 115, 555.
([112]) Cfr. *c.* 35 PG. 115, 555A.
([113]) Cfr. *c.* 35 PG. 115, 555B.
([114]) Cfr. *c.* 36 PG. 115, 555CD.

mae esse dati boni nuntii resurrectionis, et quoad eius fieri potuit, ab ea conspectus fuisse splendor Filii. Sed sic quidem Dei Mater et ipsa clarius aspicit Filii resurrectionem », e come anche nota Giorgio, « eius praedicatores de ea magis confirmat ... » ([115]). Di lei non fecero menzione gli evangelisti « caventes maternum afferre testimonium, ne videretur suspectum ... » ([116]). Poi Maria ritorna a casa con Giovanni ([107]). Cfr. *ps.* Greg. Naz. *Christus patiens.*

Niceta Serronius nel comm. all'*Orat. XLV* di S. Gregorio Nazianzeno scrive: « Alia autem Maria, cuius hoc loco meminit Gregorius, proprie quidem erat mater Domini, vel potius Jacobi minoris. Nam mater Domini ... cum sola Magdalena ad monumentum perrexerat, ac resurrectionis Christi certior facta, quietem agebat » ([118]) Niceta parla in una maniera molto generica; non è però esclusa una visione fatta alla Vergine, se le sue parole sono ambientate alla sua epoca.

Nel bel discorso *in ss. Deiparae dormitionem* ([119]), che si apre con una introduzione poetica, Giovanni Euchaita fa una esaltazione della Vergine nella economia divina, tracciando lineamenti biografici, e, conseguentemente, i rapporti con il suo Figlio divino. Vediamo quindi sul Calvario la madre afflitta e ne contempliamo la gioia nella risurrezione. Qui ci sembra importante notare che la opinione espressa non è legata a spiegazioni esegetiche, ma come un episodio naturale. Ciò fa intendere che la persuasione della visione di Gesù risorto a Maria rientra nell'ambito di una credenza comune.

Ecco il testo dell'Euchaita: « Verumtamen Dei Filia Natum suum utpote mortuum lamentatur et imbuit unguentis, et, prouti potest, justa funebria cum aliis mulieribus persolvit. Mox vero et pulchrum illud et magnum et dulce prae oculis

---

([115]) Cfr. *c.* 36 PG. 115, 556A.

([116]) Symeon Metaphr.,*Oratio de S. Maria,* Migne, PG. 115, 529-566.

([117]) Cfr. *c.* 36 PG. 115, 556B.

([118]) Niceta, PG. 127, 1395-1396.

([119]) Joh. Euchaita, *Sermo in augustissimam sanctissimae Deiparae dormitionem.* Migne, PG. 120, 1075-1113.

habet spectaculum, Christum nempe, qui paulo ante sepulcro fuerat reconditus . . . ad tertiam diem rursus viventem, et dilectissimum agnoscit, et desideratum amplectitur ac reverentiam inter ac metum, amoremque et gaudium, tum praesentia ingenti cum stupore considerans, tum praeterita in corde suo conferens, collaetatur . . . » ([120]).

Teofilatto nella *Enarratio* in *Ev. Mt.* 27,54-56 *Mariam autem Matrem Jacobi et Jose, Deiparam* ([121]) *dicit;* così pure nell'*altera Maria,* che, con la Maddalena, sta presso il sepolcro, riconosce *Deipara, quam supra dixerat Jose et Jacobi matrem* ([122]). Posta tale identificazione, è manifesta l'affermazione dell'apparizione di Gesù alla Madre. Infatti in *Mt.* 28,9-10 *Maria Magdalena et altera Maria* sono le donne cui, mentre si recano a dare l'annunzio della risurrezione, appresa dalla voce angelica, si fa incontro Gesù, salutandole: *Avete!* « Illae autem accesserunt et tenuerunt pedes eius, et adoraverunt eum » ([123]). Cerca poi Teofilatto di spiegare la divergenza che nota fra Matteo e S. Giovanni; ma la sua spiegazione non soddisfa. Si vede che egli è imbarazzato della difficoltà, che cerca di chiarire nella *Enarratio* in *Ev. Joh.,* 20,1-4: « Nam primum quidem dicimus quod aliam visitationem dicat Matthaeus mulierum, et aliam Johannes unius mulieris Magdalenes » ([124]).

Nella *Enarr.* in *Evang. Mc.* si afferma nuovamente la identificazione di *Maria Jacobi et Jose mater* con la Vergine: *et haec Dei genitrix erat . . .* ([125]) ma nulla di preciso vien detto dell'apparizione. Nel comm. però a 16,9-13 dopo le parole: *mane prima sabbati . . . hoc est hebdomadis, quam supra vocavit unam sabbatorum,* vi è un'aggiunta nel *cod.* 26, dove

---

(120) Migne, PG. 120, 1092AB.

(121) Theophyl., *Enarrat. in Mt.,* Migne, PG. 123, 473C dove è manifesto l'influsso del Crisostomo τὸ γένος τὸ κατακριθέν.

(122) Theophyl., *Enarrat. in Mt.,* Migne, PG.123, 476B.

(123) Theophyl., *Enarrat. in Mt.,* Migne, PG. 123, 480D.

(124) Theophyl., *Enarrat. in Joh.,* Migne, PG. 124, 289B.

(125) Theophyl., *Enarrat. in Mc.,* Migne, PG. 123, 672D.

si accenna che la Vergine era in casa ([126]), mentre le pie donne si aggiravano nelle vicinanze del sepolcro. E' lo stesso pensiero di Epifanio presbitero e di quegli scrittori che abbiamo già ricordati.

Infine nella *Enarr. in Evang. Joh.* distingue quattro donne di nome Maria, delle quali la prima è *Deipara, quam et Jacob et Jose matrem nominat* ([127]).

EUTIMIO ZIGABENO ammette l'apparizione di Gesù risorto e mostra una certa indipendenza di giudizio rispetto agli altri scrittori che si sono interessati della questione. Vede egli la difficoltà che sorge per chi vuol basarsi su testi biblici e perciò ricorre ad un motivo di sensibilità umana che consiglia ad ammettere che Gesù risorto si manifestasse alla Madre.

Egli a *Mt.* 27,55 riconosce nelle donne nominate *chorus... discipularum apud Dei matrem coniunctarum* ([128]); ed in quanto a *Mt.* 27,56 scrive: « Dicunt nonnulli, Deiparam post sepolturam Christi abiisse ac nimio moerore concidisse, nec postea ad sepulcrum accessisse, nimio dolore afflictam, sed jacuisse ac flesse usque ad resurrectionis nuntium » ([129]). Queste parole le abbiamo già lette. Cfr. Giorgio di Nicomedia, Mimeone Metafraste, Giovanni Euchaita ([130]).

In quanto alle varie identificazioni proposte da diversi scrittori egli si mostra contrario e così giudica: *verum sermo hic absurdus videtur,* anche perchè nell'ordine la Maddalena è preposta a Maria ([131]).

Espone quindi la sua opinione che corrisponde a quella che all'inizio del com. a 27,56 attribuisce a *nonnulli,* e previene le eventuali obiezioni che altri possono avanzare per il silenzio delle Scritture sull'apparizione a Maria. « Verisimile est autem tunc Dei matrem propinquius cruci astitisse quam

---

([126]) THEOPHYL., *Enarrat in Mc.,* MIGNE, PG. 123, 677, n. 91.
([127]) THEOPHYL,. *Enarrat. in Joh.,* MIGNE, PG. 124, 280B.
([128]) EUTHYM,. *in Mt.,* MIGNE, PG. 129, 737B.
([129]) EUTHYM., *in Mt.,* MIGNE, PG. 129, 737B.
([130]) Cfr. GIORGIUS NICOM. *n.* 105; METAPHR., *n.* 112; JOH. EUCH. *n.* 120.
([131]) EUTHYM., *in Mt.,* MIGNE, PG. 129, 737C.

ceteras mulieres: idque viscerum inflammatione Judaeorum vincente timorem: fortassis vero etiam circumisse, cum propter naturae aculeos in eodem loco manere non posset: postmodum autem apud monumentum mansisse et singula conspexisse» ([132]).

L'opinione espressa non ha basi nel vangelo, perciò è facile dare ansa a difficoltà per il silenzio degli evangelici in materia. A ciò risponde Eutimio. « Quod si hoc recipimus, quaerendum est, quomodo ipsius non meminerunt Evangelistae? Quia de ea notum erat, quod adfuerit, et quae matrum sunt demonstraverit. Ideoque neque planctum eius scripserunt: abunde enim satisfecerunt pronuntiantes, quod Filium docentem sequebatur. Oportet autem et hoc et illud scire, quodque naturae conformius est suscipere » ([133]).

Teofane Cerameo si muove sulle orme di Severo di Antiochia. Nell'*Omelia* 29 ([134]) dopo aver accennato alle difficoltà che fanno nascere le diverse narrazioni evangeliche, delle quali già molti hanno tentato di mostrare concordia, propone l'identificazione già veduta in molti altri autori. « Magdalena sane et altera Maria, quam sanctissimam Dominam fuisse credimus (hanc enim Mariam Jacobi et matrem Jose Evangelium vocat) quae sane ed sepulcrum etiam ante venerant, omnino ignarae non erant Christi resurrectionis » ([135]).

Ora l'identificazione dell'*altera Maria* con la Vergine prova la convinzione del Cerameo che Gesù risorto apparisse alla madre, poichè « ecce Jesus occurrit illis (Mariae Magdalenae et alteri Mariae) dicens: Avete » ([136]).

Inoltre notiamo che il Cerameo conferma l'identificazione ammessa con l'applicazione allegorica che egli fa sulle due Marie: « . . . Has . . . mulieres et nos imitemur: et aliis quidem Mariam Magdalenam imitatus studeat actioni; et sicut illa . . . de Domini resurrectione erat sollicita . . . ita per totam vitam

(132) Euthym., *in Mt.*, Migne, PG. 129, 740A.
(133) Euthym., *in Mt.*, Migne, PG. 129, 740B.
(134) Theophan., *in secundum matutinum*, Migne, PG. 132, 617 - 629.
(135) Theophan., *in secundum matut.*, Migne, PG. 132, 621 - 624.
(136) *Mt.* 28, 9.

quaerat resurrectionem Verbi . . . Alius vero instar Mariae Jacobi ad contemplationem mentem aperiat . . . et per veram cognitionem Verbum in seipso progignat, et cognationem illam cum Deo, quae per gratiam est, acquirat » (137).

Il Cerameo imita anche Teofilatto come risulta dalla nota di critica testuale che pone nella *Omelia* 30 (138).

Nel dramma falsamente attribuito a Gregorio Nazianzeno, *Christus patiens,* che può dirsi il triste canto della *mater dolorosa,* ci appare la Vergine in tutta la sua umanità materna, che l'autore del dramma ha voluto esprimere, al di fuori di ogni considerazione teologica, dando libero sfogo al suo sentimento appassionato. La sobrietà delle linee evangeliche hanno dato lo spunto; ma attenersi semplicemente ad esse ci avrebbe posto in contemplazione del divino mistero senza forse penetrare il dramma del cuore di madre dinanzi al cruento sacrificio del suo divin Figlio.

Ma qui l'autore del dramma ha voluto congiungere il divino con l'umano, cioè ha voluto manifestarci la grandezza del grande mistero, cercando di penetrare il cuore della Vergine madre e mostrarne l'angoscia profonda. Vi è forse un contrasto nella trattazione degli elementi; ma tutti e due giovano al lettore, il quale viene immerso in un'atmosfera divina con la espressione dell'umanità sentita da un'anima classica. Religiosità cristiana e umanità si compenetrano senza stridere; anzi ci sollevano in una intensità di dolore profondamente sentito, sebbene un velo di dolcezza circondi il cuore sicuro della speranza della risurrezione. Sono due sentimenti che possono coesistere, legandosi l'uno al cuore, l'altro alla intelligenza.

Ci dilungheremo nell'esame di questo dramma nel porre in evidenza la viva speranza espressa dalla dolente madre nella sicura risurrezione che costituisce una premessa alla apparizione del Figlio risorto.

---

(137) THEOPHAN., *in secundum matut.,* MIGNE, PG. 132, 628B.

(138) THEOPHAN., *in secundum matut.,* MIGNE, PG. 132, 629-632. La stessa osservazione si riscontra già presso Eusebio, *Quaestio 1,2 ad Marinum;* poi ancora nel Nisseno, p.s. Vittore Antiocheno ed altri.

Maria ha avuto notizia del tradimento di Giuda, al cui indirizzo rivolge parole infuocate di condanna di pietà. L'avidità di Giuda ha consegnato Gesù alla morte, ma la morte di costui sarà soltanto temporanea. Maria è in preda alla desolazione per il misfatto del traditore, rivedrà però il suo Figlio venduto.

« . . . Ego autem Filium meum intuebor,
Et si nunc plurima gemebunda, dolorisque
Percussa stimulis, omnium miserrima lugeam.
Mulier enim sum et ad lacrymas proclivis » ([139]).

Quest'ultimo verso non vuol significare debolezza ed abbandono, bensì la particolare sensibilità e tenerezza di una madre. La certezza della Vergine di rivedere il Figlio non si riferisce alla risurrezione, ma è basata sulla divinità di Cristo, che non può essere vinto dalla morte.

Segue Maria, costernata, oppressa dalla grandezza del dolore, le singole vicende della passione, fiera di andare incontro ad una afflizione che vorrebbe mortale. E' conscia la Vergine dell'opera redentrice che dovrà compiere il Figlio; ciò non ostante, non nasconde il cuore di madre sensibile ad ogni avverso caso, anche se tutto si risolverà in bene. Ella peraltro e sostenuta da una fede, che è una certezza:

« Rursum enim visurus es in terram, velut e thalamo,
Prosilientem e tumulo, et in coelum redeuntem,
Ut ipse dixit, et ante ipsum divini vates.
Haec spes est mihi certissima . . . » ([40]).

Ma il cuore che si apre volentieri a liete speranze, è pur sempre sensibile ai tristi casi presenti. Sembra forse un delirio per le pietose compagne della Vergine

Intanto è annunciato imminente il trapasso del figlio. Agi-

([139]) *Ps.* Greg.,*Christus patiens,* vv. 354 - 357, Migne, PG. 38, 165. Il concetto della debolezza muliebre, facile al pianto, ricorre già frequentemente in scrittori precedenti.

([140]) *Ps.* Greg., *Christ. p.,* vv. 587 - 590, Migne, PG. 18, 183.

ta il dolore l'animo della Vergine; è sconvolta la mente; le parole contradittorie esprimono stati di animo, ma non contraddizioni. E' un ondeggiare di una navicella tra le onde del mare in tempesta, non la disperazione di un naufragio. L'annuncio della morte contrasta con la sicura speranza della Madre sempre vigile sull'incolumità del Figlio.

Sembra crollare con il tramonto del Figlio la salute predicata ed aspettata da tutto Israele. Ma nella costernazione della Madre di Gesù, non vi è disperazione senza luce; è l'esuberanza del sentimento che si manifesta. Sa bene infatti

« Neque id me fugit quam brevis erit rerum exitus » ([141]).
E' un turbamento crudele per cui sembra che

« Luctus autem spem vel firmam vincit » ([142]).
Ciò non ostante Ella è fiduciosa della vittoriosa risurrezione

« Mox redivivus hostes ulcisceris » ([143]),
ma tale certezza non attenua il dolore:

« Et nisi te brevi videro, quomodo feram, Fili? » ([144])
E' uno spiraglio di luce che si apre; non solo la risurrezione avrà luogo ma anche l'apparizione alla Madre. La morte è una separazione momentanea di tutto ciò che è caro; Maria vorrebbe seguire il destino del Figlio, ma anche se non potrà tanto, supplica tuttavia il Figlio:

« Conspiciam tertia die ex mortuis redivivum! » ([145])
Per un istante è consolata la madre dolorosa dalle parole del suo diletto; ma è solo un raggio di luce furtivo, che appare da un cielo oscuro squarciatosi per un attimo.

Colui che splendeva *ut solis jubar*, non è più; il vivido color di vita è offuscato dalla morte e piomba nuova angoscia mortale sul cuore della Vergine, sebbene possa dire:

« Novi equidem, quae sint brevi eventura;

([141]) *Ps.* Greg., *Christ. p.* v. 721, Migne, PG. 18, 193.
([142]) *Ps.* Greg., *Christ. p.*, v. 744, Migne, PG. 38, 195.
([143]) *Ps.* Greg., *Christ. p.*, v. 747, Migne, PG. 38, 195.
([144]) *Ps.* Greg., *Christ. p.*, v. 759, Migne, PG. 38, 197.
([145]) *Ps.* Greg., *Christ. p.*, v. 780, Migne, PG. 38, 198.

Luctus autem spem vel firmam vincit » ([146]).

Però dice la madre

« . . . paulululum ergo te expecto,
cum tertiam diem claro sidere radiantem videro » ([147]).

Pur tuttavia

« Doleo . . .
Utinam pro te, Fili, mortua essem!
Perii, Fili, nec mihi voluptas est vitae » ([148]).

Rincuora il fedele discepolo Giovanni la sua madre adottiva, lumeggiando la certezza della risurrezione ed il gaudio che apparirà con essa.

« Tertia autem die promisit se e tumulo redivivum fore ([149])
Et die tertia splendidum ostendet gaudium » ([150]),

Non cessa la furiosa angoscia nel cuore di Maria, la quale vede spezzato dalla lancia il cuore del Figlio, che ormai si appresta a scendere nel sepolcro.

« At ipsa mater infelix, cruci prope astans,
Cadit gemens, et ligno procumbit,
Eiulatque statim, et pedes amplectitur » ([151]).

Esprime infine lo sconsolato saluto, prima che dagli occhi suoi sia portato via lo splendore del sole eterno.

« Salve, ultimum te cernens nunc alloquor
Quem a me genitum numquam debuissem mortuum
nunc intueri, et a sceleratis occisum.
Da parenti dextram manum deosculari
O charissima manus, quam saepe tenui,
Cui inhaesi sicut hedera ramis quercus » ([152]).

([146]) *Ps.* Greg., *Christ. p.*, v. 876 - 877, Migne, PG. 38, 206 - 207.

([147]) *Ps.* Greg., *Christ. p.*, vv. 891 - 892, Migne, PG. 38, 208.

([148]) *Ps.* Greg., *Christ. p.*, vv. 897 - 898, Migne, PG. 38, 208.

([149]) *Ps.* Greg., *Christ. p.*, v. 954, Migne, PG. 38, 213.

([150]) *Ps.* Greg., *Christ. p.*, v. 961, Migne, PG. 38, 213; cfr. 977, 981, 1005 - 1006, *1041* (1190 - 1191).

([151]) *Ps.* Greg., *Christ. p.*, v. 1222, Migne, PG. 38, 234.

([152]) *Ps.* Greg., *Christ. p.*, vv. 1315 - 1320, Migne, PG. 38, 241.

Sente tutta l'amarezza dell'eccidio e della separazione; la fede però la sostiene:

« Cumque ista plane noverim, voluptate perfudor,
Expectem et tumuli exitum cernere » (153),

disposta a piangere accanto al sepolcro finchè non spunti il terzo giorno.

« . . . ibi lugens maneam
Donec tertia dies mihi jucunda illucescat » (154).

Ella però non rimarrà lì presso il sepolcro e consiglia le pie donne ad un moderato dolore.

« Exilibus autem gemitibus nunc ipsum excipite,
Deinde regem vivum laetis vocibus prosequimini.
Haec spes est mihi certissima » (155);

e si ritira nella casa di Giovanni.

Il tempo trascorre; all'avvicinarsi dell'alba del terzo giorno, tutti sono ansiosi; gli animi sono trepidanti, per quanto sicuri della parola del Signore. Egli risorgerà, è vero; ma noi lo vedremo?

Piange la Vergine e con gemiti non cesserà dal suo cordoglio finchè non riveda vivo il Figlio suo (156). Ma il cuore non è racchiuso nelle pareti del loro rifugio, nè il pensiero: e provvedono che, nella notte che deve precedere la risurrezione, nulla avvenga. La Maddalena si offre come esploratrice per poi riferire e tornare quindi a ungere il corpo del Signore. Ella trova nel suo cuore amore coraggio e generosità, cui è congiunta una chiara speranza di veder il Signore per prima, tra le non maritate,

« Prior ex innuptis resurrectionem videam! » (157).

Non regge il cuore alla Vergine di lasciar andare sola la Mad-

---

(153) *Ps.* Greg., *Christ. p.*, vv. 1401 - 1402, Migne, PG. 38, 248.
(154) *Ps.* Greg., *Christ. p.*, vv. 1478 - 1479, Migne, PG. 38, 254.
(155) *Ps.* Greg. *Christ. p.*, vv. 1604 - 1606, Migne, PG. 38, 265.
(156) *Ps.* Greg., *Christ. p.*, vv. 1845 - 1846, Migne, PG. 38, 283.
(157) *Ps.* Greg., *Christ. p.*, v. 1974, Migne, PG. 38, 293.

dalena, sì che a lei si accompagna e seguono ancora le altre pie donne. Maria è ansiosa; spinta dal desiderio e quasi presaga di quanto sta per accadere, esclama:

«Veni, veni, appare, aurorae splendorem praeveniens!» ([158])
La cura angosciosa che opprime le donne già in difficoltà al pensiero di dover rimuovere la pesante pietra che chiude il sepolcro, scompare di incanto al veder il sepolcro aperto, sì che piombano in preda a nuovo spavento. Appare un angelo che, con la sua luce, dissipa le tenebre dei pensieri delle pie donne. Gesù è risorto! Si dissolve ogni pensier di lutto, riappare il mondo nella sua bellezza indorato dai rosei raggi dell'aurora e del lieto annunzio, quasi di un sogno mattutino.

« Hac aurora quae fuit unquam jucundior? » ([159]).

. . . . .

« Ubi et quando te ego, Fili, intuebor?
Veni, veni, et cito tuae matri te ostende » ([160]).

Una figura indistinta si profila. Corre subito il pensiero al maestro. Anche Maria è incerta:

« Haud plane scio: licet tamen coniicere:
Forma enim indicat non vilem et nullius pretii aliquem esse » ([161]).

Ma al saluto di Cristo: *Salvete!* ogni nebbia cade dagli occhi; riconosce Maria il Figlio e prorompe in effusione di gioia, pari al dolore, come d'incanto svanito.

« Salve, tu optime optimi Fili, rex omnium rex,
Qui ultimum hostem, tua morte una evertisti.
Rex, rex immortalis, tu Deus supreme,
Tuos pedes cum tremore amplecti nobis tribue.
Ecce enim nos humi prosternimus, ipsos osculaturae,
gaudio simul et terrore perculsae » ([162]).

([158]) *Ps.* Greg., *Christ. p.*, v. 2026, Migne, PG. 38, 297.
([159]) *Ps.* Greg., *Christ. p.*, v. 2076, Migne, PG. 38, 300.
([160]) *Ps.* Greg., *Christ. p.*, vv. 2079 - 2080, Migne, PG. 38, 301.
([161]) *Ps.* Greg., *Christ. p.*, vv. 2092 - 2093, Migne, PG. 38, 301.
([162]) *Ps.* Greg., *Christ. p.*, vv. 2095 - 2100, Migne, PG. 38, 302.

E' un inno di adorazione e di tenerezza materna, in cui sembra echeggiare il singhiozzo di gioia e di tanto dolore.

Dopo questo primo impeto, l'animo presto si effonde in una contemplazione di luce e di gioia, quasi in estatico momento, in cui la luce dell'alta aurora si intreccia con la luce che rifulge nell'animo inondato di soavissima voluttà. Si ridesta nell'autore della tragedia l'anima classica, che si culla in un sogno di bellezza, quando ritrova se stessa, sgombra da ogni afflizione.

Troviamo ancora un accenno alla credenza di un'apparizione di Gesù risorto alla Madre in un epigramma di TEODORO PRODROMO. In uno degli epigrammi sul Nuovo Testamento e precisamente su S. Matteo, l'autore poeticamente contempla la Vegine presso il sepolcro di Gesù. Alle sue lagrime corrisponderà la gioia per il Figlio risorto, che ella potrà riabbracciare il terzo giorno.

Quid in sepeliendo Filio lacrymaris, Virgo, cum pridem gaudii promissionem acceperis? Mors ingemat potius, tristentur inferi, tuque tertio die Filium tuum laetabunda excipe ([163]).

Nell'*Historia Ecclesiastica* di NICEFORO CALLISTO si ha un intero capitolo *de sanctis mulieribus unguentum ferentibus, quoties ad vivificum Christi sepulcrum accesserint*. Egli ricorda la frequenza al sepolcro di Maria Maddalena, della Genitrice di Dio, di Salome; rammenta poi ancora « alia Maria sponsi Josephi Filia,... alia rursum Maria erat, Judae Josephi filii... coniux ». Vi è infine un'altra Maria che è la Vergine ([164]). Infatti le donne qui nominate « mettu... in sabbato quietae ess, ut decebat, cogebantur »; mentre « post mediae noctis horas unius sabbatorum . . . Maria Magdalena, et ali Maria » (Dei

([163]) THEODOR. PRODR., *in tumulationem*, MIGNE, PG. 133, 1193B:

τί δακρύεις θάπτουσα Χριστὸν παρθένε
Πάλαι λαβοῦσα τῆς χαρᾶς τὰς ἐγγύας;
Οἰμωζέτω θάνατος, Ἅιδης κλαιέτω
Σὺ δὲ τριταῖον σὸν Υἱὸν ἐκδέχου.

([164]) NICEPHOR. CALL., *Hist. Eccles.* 1, 31 MIGNE, PG. 145, 732A.

vero Genitricem hanc esse, sacri nobis prodidere libri), (165) recatesi al sepolcro, hanno l'annunzio della risurrezione con l'incarico da parte dell'angelo di comunicarla ai discepoli. « Revertentibus autem illis obvius fit Cristus, salvere eas jubens... » (166).

Come risulta chiaro, Callisto vede nell'*alia Maria,* che, con la Maddalena, incontra Gesù, la Vergine, come già tanti altri scrittori; però come egli possa affermare che tale identificazione *sacri nobis prodidere libri,* non consta. Forse presta fede a qualche apocrifo o allude alla tradizione patristica. Queste difficoltà comprovano maggiormente la persuasione di Callisto che Gesù apparisse alla Vergine, come comunemente doveva credersi al suo tempo. Ciò spiega lo sforzo di tanti esegeti di trovare in qualche modo, un elemento qualsiasi per identificare la Vergine con una delle Marie menzionate nel Vangelo.

In Gregorio Palama abbiamo due chiare testimonianze sull'apparizione alla Vergine nell'*omelia 18* e nell'*omelia 20* (167). Di particolare importanza è l'omelia 18 dove in maniera aperta e chiara l'autore esprime il suo pensiero senza ombra di dubbio e mostra di seguire in ciò altri scrittori, che lo hanno preceduto.

L'omelia incomincia col rappresentare la risurrezione del Signore come *humanae naturae renovatio* e perciò fa un confronto, comune ad altri scrittori, fra l'inizio della umanità, in cui per prima la donna vide l'uomo creato da Dio, con Cristo risorto, che nessuno vide al momento della risurrezione, ma che poi una donna vide per prima (168). Poi riecheggia la nota di critica testuale, che sopra abbiamo rilevata in Teofilatto (169); ed esaminata la questione dell'ora della risurre-

---

(165) Nicephor. Call., *H. E.* 1, 31, Migne, PG. 145, 732B.

(166) Nicephor. Call., *H. E.* 1, 31, Migne, PG. 145, 732C. Cfr. 733B.

(167) Gregor. Palama, *Homil.* 18 e 20, Migne, PG. 151, 236 - 248; 265 - 273: *in dominica mulierum unguentum ferentium* e *in octavum matutinum.*

(168) Gregor. Palama, *Homil.* 18, Migne, PG. 151, 237A.

(169) Gregor. Palama, *Homil,* 18, Migne, PG. 151, 237B.

zione, aggiunge: « Felicem enim Dominicae resurrectionis nuntium, prior ante omnes homines, sicut decens erat et justum, Deipara a Domino accepit, ipsa illum redivivum pro omnibus vidit, ipsa divino eius gavisa est colloquio, nec oculis solum conspexit, et auribus eum audivit, sed et prima solaque manibus tetigit sanctos eius pedes, etsi Evangelistae haec omnia non aperte indicent, quia nolebant » (170).

Anche Palama identifica la Vergine con l'*altera Maria* e con la *mater Jacobi et Joseph* (171). Ciò è confermato più avanti: « prima ex omnibus ad sepulcrum Filii Deique simul venit Deipara cum Maria Magdalena... Matthaeo dicente: Venit Maria Magdalena et altera Maria (quae certe est Deipara) videre sepulcrum » (172) La Vergine non si spaventò del terremoto; anzi mentre gli altri atterriti fuggivano (173), *Deipara spectat*. Così Maria per prima vide il Signore. « Videtis Mariam ante Mariam Magdalenam eum qui propter salutem nostram carne passus et sepultus resurrexit, conspexisse? » (174).

Ripete Palama il motivo già noto che si ispira al saluto dell'angelo nell'annunciazione, come pure il silenzio degli evangelisti su Maria (175).

Anche nell'omelia 20 quando Palama commenta le parole di Gesù alla Maddalena: *Noli me tangere,* scrive: « hoc reservari decebat Deiparae, quae sola in mulieribus post resurrectionem corpus tangere obtineret, Deo ex ipsa propter nos incarnato » (176).

---

(170) GREGOR. PALAMA, *Homil.* 18, MIGNE, PG. 151, 237CD.

(171) GREGOR. PALAMA, *Homil.* 18, MIGNE, PG. 151, 240A. Cfr. *Homil* 20, PG. 151, 265C.

(172) GREGOR. PALAMA, *Homil.* 18, MIGNE, PG. 151, 241B.

(173) GREGOR. PALAMA, *Homil.* 18, MIGNE, PG. 151, 241B.

(174) GREGOR. PALAMA, *Homil.* 18, MIGNE, PG. 151, 244C.

(175) GREGOR. PALAMA, *Homil.* 18, MIGNE, PG. 151, 241CD, 245B.

(176) GREGOR. PALAMA, *Homil.* 20, MIGNE, PG. 151, 269C.

B) *L'apparizione di Gesù risorto alla Vergine nella tradizione latina*

Il primo testo che viene addotto dai padri latini come testimonianza dell'apparizione di Gesù risorto alla Vergine, è dato dal *de Virginitate* (177) di S. Ambrogio, dove il santo dottore, tra i privilegi di cui son degne le vergini, pone il fatto che Gesù appena risorto apparve a due vergini. « Considerate quia virgines prae apostolis resurrectionem domini videre meruerunt... vidit ergo Maria resurrectionem Domini: et prima vidit et credidit. Vidit et Maria Magdalena, quamvis adhuc ista nutaret » (178). Qui sono distinte due Marie: l'una è chiamata semplicemente Maria; l'altra è Maria Maddalena. Le parole: *prima vidit et credidit* sembrano alludere chiaramente escal testo di S. Marco Può allora identificarsi con la Vergine? In verità non vi è altro elemento che caratterizzi tale Maria, che Estius volle identificare con la Vergine. La soluzione al dubbio ci vien data dall'*Expositio.* Infatti nell'*Expositio in Lucam* S. Ambrogio, dopo aver considerate le difficoltà sull'ora della risurrezione di Gesù e sulle donne che visitano il sepolcro e vedono il Risorto, sembra che egli voglia escludere l'identificazione della Maria di cui parla nel *de Virginitate* con la Vergine. Infatti egli scrive: « Nescit una Maria Magdalene, secundum Joannem: scit altera Maria Magdalene, secundum Matthaeum; nam eadem et ante scire, et postea nescire non potuit. Ergo si plures Mariae, plures fortasse Magdalenae, cum illud personae nomen sit, hoc locorum » (179). S. Ambrogio, dunque, sente la difficoltà di poter concordare *Matteo* 28,9 e *Giovanni* 20,15ss, perciò distingue due Marie Maddalene, escludendo in tal modo che in uno dei due testi si parli della Vergine. Qualunque sia il valore che si voglia dare alla esegesi di S. Ambrogio, sembra che il testo del *de Virginitate* debba riportarsi alla spiegazione della *Expositio*, dove

(177) Ambros., *de Virgin.* 3, 14, Migne, PL. 16, 269 - 270.

(178) Ambros., *de Virgin.* 3, 14, Migne, PL. 16, 269.

(179) Ambros., *Expos. in Lc.*, Migne, PL. 15, 1842 - 1843.

sono distinte due Marie Maddalene, una pronta alla fede, l'altra incerta.

Dopo S. Ambrogio, troviamo una testimonianza abbastanza chiara in S. PAOLINO da Nola. Egli chiede a S. Agostino la spiegazione del testo evangelico: *et tuam ipsius animam pertransibit gladius* (180). Il *gladius,* come egli pensa, può intendersi variamente, e tra l'altro, *affectionis internae tristitia vel dolor* (181), quale provò Maria ai piedi della croce, nel mirare, da madre, Gesù, suo Figlio, morente tra gli spasimi: « Quam (Mariam) utique ad crucem Domini, in quo tunc sui tantum corporis filium cogitabat, materna mens duxerat; ut cum eum vidisset mortuum, humana infirmitate lugeret, sepeliumdumque colligeret, nihil sibi de ipsius resurrectione praesumens, quia subsecuturae admirationis fidem in oculis posita passionis poena caecabat » (182).

Se penetriamo nella mente dello scrittore e nella scena che egli si immagina, già in questo testo abbiamo un accenno all'apparizione di Gesù a Maria. La scena, posta nei pressi della croce, deve considerarsi nei suoi elementi umani, prescindendo dall'elemento divino, che con essi contrasta. Maria contempla Gesù nella sua umanità dolorante, soffre lei nella sua tenerezza materna, quasi dimentica della divinità del figlio e delle sue promesse. Perciò è detto di Maria: *nihil sibi de ipsius resurrectione praesumens,* cioè senza chiedere conforto e senza pregustare la gioia della sicura futura risurrezione, compresa dell'orrendo spettacolo, che è dinanzi agli occhi suoi; perciò *subsecuturae admirationis fidem in oculis posita passionis poena caecabat.*

Ma a questo accenno indiretto all'apparizione di Gesù, nella sua risurrezione, se ne aggiunge un altro più esplicito. Infatti Paolino, commentando le parole di Gesù che affida a Giovanni la madre sua: *Ecce mater tua,* trova modo di ricor-

(180) PAULINUS, *Epist.* 50, 17, MIGNE, PL. 61, 415 - 416.
(181) PAULIN., *Epist.* 50, 17, MIGNE, PL. 61, 415B.
(182) PAULIN., *Epist.* 50, 17, MIGNE, PL. 61, 415C.

dare l'apparizione: « Duo pariter in eadem sententia docens, formam pietatis relinquens nobis, cum est de matre sollicitus, ut quam relinquebat corpore, non relinqueret cura: sed nec corpore relicturus, quia quem videbat morientem, mox erat visura redivivum » ([183]).

E' ovvio che qui non si tratti della sola notizia della risurrezione, bensì di una reale visione personale a Maria, che trova la sua ragione nella pietà filiale che Gesù doveva insegnare e dimostrare. E' chiaro che Paolino non poggia su un argomento biblico per affermare l'apparizione di Gesù alla madre; mentre il ricordo fatto incidentalmente fa pensare ad una convinzione senza dubbio.

Un testo più chiaro ed esplicito nel mondo latino ci è dato da SEDULIO nel suo *Carmen Paschale* e nella sua parafrasi dell'*Opus Paschale*. Nel libro V del poema si legge:

« ...huius (Mariae) se visibus astans
luce palam Dominus p(r)ius se obtulit, ut bona mater,
grandia divulgans miracula, quae fuit olim
advenientis iter, haec sit redeuntis et index » ([184]).

Un commentario di queste parole si ha nell'*Opus Paschale*: « Hic (Mariae) sese Dominus illico post triumphum resurrectionis ostendit, ut pia genitrix, et benigna talis miraculi testimonium vulgatura, quae fuit nascentis janua, dum venisset in mundum, haec esset eius et nuntia, deserentis inferna » ([185]).

Questo richiamo alla prima venuta di Cristo nel mondo ed alla sua seconda venuta nella risurrezione è molto frequente nei commentari evangelici e nelle omelie sulla risurrezione. Qui però la situazione è alquanto diversa poichè lo spunto non è preso dal saluto di Gesù alle donne: *Avete*. In tal caso infatti è messo in evidenza, per lo più, la personalità della Maddalena, chiamata *apostola apostolorum,* in opposizione con

---

([183]) PAULIN., *Epist.* 50, 17, MIGNE, PL. 61, 416A.
([184]) SEDULIUS, *Carmen Paschale* 5, 361 - 364, MIGNE, PL. 19, 743.
([185]) SEDULIUS, *Opus Paschale,* MIGNE, PL. 19, 743.

Eva, che fu nunzia di morte nell'Eden, mentre la Maddalena diviene, nel giorno della risurrezione nunzia di vita.

Un altro antico testo che ci da memoria di una apparizione di Gesù risorto alla Madre sua, si legge nel *judicium* CHRODEBERTI *episcopi Turonensis de muliere adultera* ([186]). Lo scrittore riferisce episodi e notizie evangeliche con le quali caratterizza e determina la Maddalena. Accennando al privilegio concesso alla peccatrice di veder per prima Gesù risorto, accenna anche alla visione avuta dalla Vergine, sebbene in una forma indiretta. Ed ecco il testo: « Et ipsa est (Maria Magdalene), quae semper Dominum prosecuta usque ad crucifixionem et sepulturam, et ipsa prima post resurrectionem, antequam nullus apostolorum, et antequam Mater Domini gloriosissima Maria semper Virgo, et angelos et Dominum meruit videre » ([187]).

Il testo che appartiene alla metà del secolo VII sembra particolarmente importante sopratutto perchè, non fondandosi su una particolare esegesi evangelica, fa ritenere l'apparizione di Gesù risorto alla Madre, come una credenza, che non incontra difficoltà, anche se si tien fede alla errata interpretazione del testo di S. Marco 16,9 che afferma *primo Mariae Magdalenae apparuit*.

Per la chiesa latina, dobbiamo lasciar correre del tempo, prima di trovare un'altra testimonianza sull'apparizione di Gesù risorto alla Madre. Ciò però non significa una mancanza di sentimento cristiano incline ad ammettere tale apparizione, giacchè presso alcuni essa è ricordata come oggetto di una tradizione in qualche luogo. Del resto l'episodio non riveste una importanza particolare, per cui si debba esigere una trattazione. Ciò si spiega dal fatto che non si possono invocare testi basati sulla sacra scrittura per affermarla, mentre è la pietà cri-

---

(186) CHRODEBERTUS, *judicium*, MIGNE, PL. 54, 1424.
(187) CHRODEBERTUS, *judicium*, MIGNE, PL. 54, 1424D.

stiana che talvolta vuole sollevare il velo del silenzio che circonda tanta parte e tanta attività del Signore in questa terra.

In Pascasio Radberto si può rintracciare l'esistenza di una opinione favorevole all'apparizione di Gesù alla Madre. Nella *Expositio in Mt.* scrive: « Venit Maria Magdalena et altera Maria. Alia, ut quidam dicunt, sed ipsa; alia in persona et significatione, sed ipsa in nomine et novitate voluntatis. Quam aliam quidam matrem Domini existimant (188). Da questo testo innanzi tutto risulta che non è peregrina la identificazione presso alcuni dell'*altera Maria* con la madre del Signore, identificazione spesso proposta da scrittori della Chiesa orientale. Ma Pascasio ha qualche rilievo da fare. « Sed non puto quae tantis affecta erat animi passionibus, tantis excruciata doloribus, ut sic passim discurreret, quam ab illa hora vocis Dominicae discipulus suscepit in suam » (189).

Pascasio insiste sul testo evangelico perchè l'identità del nome per le due persone gli suggerisce delle applicazioni allgoriche, trovando in esse la figura della Chiesa: *duae quidem, quia e duobus populis, quia una est ecclesia* (190).

Ma egli conosce che *quidam* in *altera Maria* ravvisano la Vergine; in tale interpretazione viene inclusa tacitamente l'apparizione di Gesù risorto alla Madre. Ammette egli l'apparizione? Certamente egli esclude la identificazione proposta, poichè a lui non appare verosimile che la Vergina *tantis excruciata doloribus,* potesse in quella notte uscire di casa. Questo pensiero si riscontrerà in Brunone di Asti, il quale però ammette apertamente l'apparizione, non nei pressi del sepolcro, bensì in casa (191). E probabilmente tale era anche la persuasione di Pascasio. Comunque sia, Pascasio è un teste indiretto della credenza nell'apparizione.

---

(188) Paschasius Radb., *Exposit. in Mt.* c. 28, Migne, PL. 120, 978B; cfr. Petrus Chrysol., *sermo* 74, PL. 52, 409B.

(189) Paschasius Radb., *Exposit. in Mt.* c. 28, Migne, PL. 120, 978C.

(190) Paschasius Radb., *Exposit. in Mt.* c. 28, Migne, PL. 120, 978B.

(191) Bruno Astens., nn. 202 - 203; e Rupert. n. 76.

Cristiano Drutmaro, commentando il *cap. 28* di *S. Matteo* ([192]), e, precisamente, le parole *ibi me videbunt*, riporta l'opinione di Sedulio sulla apparizione di Cristo alla Madre. « Sedulius scribit quia Dominus resurgens primo Mariae Matri visus fuerit. Sic enim dicit:

...hoc luminis ortu
Virgo parens aliaeque simul cum munere matres,
messis aromaticae notum venere gementes
ad tumulum » ([193]).

Può parer strano che Drutmaro, riportando l'opinione di Sedulio, non citi i versi che parlano apertamente dell'apparizione alla Vergine Maria, ma solo quelli che fanno comprendere che la Vergine si trovasse con quelle pie donne che si recarono al sepolcro per ungere Gesù.

La scarna notizia, quale ci è riferita, fa pensare che Drutmaro fosse poco incline a credere a tale apparizione, almeno in quanto basata sul Vangelo.

Nel *Liber de excellentia Beatae Mariae* leggiamo un intero capitolo *de gaudio resurrectionis* ([194]). L'autore è convinto che Gesù sia apparso alla Vergine, ma apertamente mostra che nulla di ciò si ha nel Vangelo. Così egli scrive: « At si aliquis quaerit cur Evangelistae non referant ipsum piisimum Dominum a morte resurgentem, huic suae dulcissimae matri, ut eius dolores mitigaret, primo ac praecipue apparuisse, dicimus quod a quodam sapiente de hoc ipso sciscitantes audivimus » ([495]). Una narrazione evangelica al riguardo apparirebbe superflua e metterebbe Maria nelle stesse condizioni di coloro alle quali Gesù si mostrò per istruirle della sua risurrezione. « Reginam videlicet coeli et terrae, omnisque creaturae, coaequaret illi, vel illis quibus apparuit, viro aut mulieri » ([496]). Con queste parole certamente non si nega l'appa-

(192) Druthmarus, *Exposit. in Mt.* c. 28, Migne, PL. 196, 1500.
(193) Sedulius, *Carmen Paschale*, 5, 322 - 325, Migne, PL. 19, 739 - 740.
(194) Eadmerus, *liber de excell.*, Migne, PL. 159, 557 - 586.
(195) Eadmerus, *liber de excell.*, Migne, PL. 159, 568B.
(196) Eadmerus, *liber de excell.*, Migne, PL. 159, 568B.

parizione a Maria, ma soltanto che essa sia avvenuta in modo diverso e con diverso fine da quelle apparizioni di cui parlano i Vangeli. E' una visione perpetua, una comunicazione continua col suo Figlio.

Ancora S. BRUNONE di Asti ([197]), commentando *Mt. 28,1 Venit Maria Magdalene et altera Maria* etc., dà la spiegazione del nome *Maria — Stella maris* — ([198]) e dà una interpretazione allegorica delle due donne simboleggianti la Chiesa ([199]) costituita da due popoli: Giudei e Gentili ([200]). Quando poi deve spiegare: *Non est hic* ([201]), si domanda: « Sed ubi credimus tunc eum fuisse? Ego quidem facile crediderim eum tunc matrem visitasse, quae plus caeteris dolore afflicta eius resurrectionem expectabat » ([202]). Siamo sulla scia di scrittori precedenti che mettono in rilievo il dolore della Vrgine nella passione per credere ad un'apparizione di dolore Gesù appena risorge, e negano l'identificazione dell'*altera Maria* (con la Vergine. Di conseguenza il luogo più adatto alla apparizione doveva essere la dimora, dove Maria si era ritirata, dopo la morte di Gesù. Nè fa difficoltà il silenzio del Vangelo. « Quid enim si hoc Evangelistae non dicant? Non enim, ut Joannes ait, omnia eius facta scripta sunt.

Inde vero rediens primo apparuit Mariae Magdalenae, quam ipsis apostolis vel aliquibus aliis. Haec autem recipiat, qui vult: ad credendum autem neminem compello » ([203]). La cautela con cui parla Brunone si riferisce più al luogo dell'ap-

---

([197]) BRUNO ASTENS., *Comm. in Mt.*, MIGNE, PL. 165, 306 ss.

([198]) In margine al testo del *fr.* 10 di Papia, MIGNE, PG. 1261 - 1262, l'amanuense scrive: « Maria dicitur illuminatrix, sive stella maris; genuit enim lumen mundi: sermone autem Syro Domina nuncupatur, quia genuit Dominum ». E' lo stesso testo che si legge in ISIDOR. HISPAL., *Etymolog.* 7, 10, MIGNE, PL. 82, 289. Cfr. S. BERNARDUS, *Homilia II Super missus*, MIGNE, PL. 183, 70.

([199]) BRUNO ASTENS., *Comm. in Mt.*, MIGNE, PL. 165, 310A.

([200]) Cfr. PETRUS CHRYSOL., *sermo* 75, MIGNE, PL. 52, 412C; *sermo* 76 PL. 52, 414B; PASCHASIUS RADB., *Exposit. in Mt.* PL. 120, 978C.

([201]) *Mt.* 28, 6.

([202]) BRUNO ASTENS., *Comm. in Mt.*, MIGNE, PL. 165, 310 - 311.

([203]) BRUNO ASTENS., *Comm. in Mt.*, MIGNE, PL. 165, 311.

parizione di Gesù ed al silenzio del Vangelo, che alla apparizione stessa. Ciò è confermato dalle relazioni che lo ricollegano a scrittori precedenti.

Lo stesso pensiero è ripetuto da Brunone, sebbene con più cautela, nel comm. a S. Marco: « Sed tunc eum fuisse putamus? Ego quidem dicere timeo quod Evangelistae non dicunt. Et fortasse ad matrem iverat, quae eius amoris desiderio plus omnibus afficiebatur » [204]. E spiega perchè la madre del Signore non si era recata al sepolcro con le altre pie donne. L'eccessivo dolore la teneva chiusa in casa. Ruperto Tuiziense [205] riecheggia Brunone.

Più importante è la testimonianza di RUPERTO TUIZIENSE nel *de divinis officiis* [206]. Nello stesso titolo del capitolo Ruperto dichiara « quod credendum non sit quod Dominum resurgentem ipsa (Maria) non viderit, et quod inter testes mater ascribi non debuerit » [207].

Lo scrittore concede di non trovare testimonianze nella Sacra Scrittura sulla apparizione di Gesù risorto alla Madre, ma afferma che tale fede, che è tradizionale tra i soi monaci, in nessuna maniera si oppone alla testimonianza evangelica che Gesù primieramente apparve alla Maddalena. « Quid ergo? repugnare videbitur Evangelio, referenti quod surgens Jesus primo Mariae Magdalenae apparuit? » [208]. Ruperto spiega chiaramente il suo pensiero e risponde alla difficoltà. « Quid evangelicae fidei convenientius Christiana sedulitas comminisci potuit? Quid pulchrius, quid venerabilius, quam gratulari matri Virgini super resurrectione Unigeniti, jam non morituri, in cuius passione gladius animam eius pertransivit? » [209]. Era giusto dunque che i dolori della Vergine nella passione fossero contraccambiati dalla gioia della resurrezione, come era pure

(204) BRUNO ASTENS., *Comm. in Mc.*, MIGNE, PL. 165, 327.
(205) PASCHASIUS RADB., n. 189.
(206) RUPERTUS, *De divinis officiis*, 7, 25, MIGNE, PL. 170, 205 - 208.
(207) RUPERTUS, *De divin. off.*, MIGNE, PL. 170, 205C.
(208) RUPERTUS, *De divin. off.*, MIGNE, PL. 170, 206A.
(209) RUPERTUS, *De divin. off.*, MIGNE, PL. 170, 205D.

giusto che la pietà filiale ([210]) di Gesù si esercitasse verso Maria con l'annunzio della risurrezione. Tutto ciò non contrasta con l'affermazione del Vangelo: *apparuit primo Mariae Magdalenae* ([211]). Perciò conclude: « Verissime ergo matri Filius resurgens apparuit, sed illa... conservabat omnia verba haec, conferens in corde suo » ([212]).

Come si vede, viene scartato ogni elemento che tendesse a ricercare un appoggio nelle Sacre Scritture, mentre si invoca un argomento morale ed umano per asserire la realtà di una tale apparizione.

Ci sembra di rintracciare un'altra testimonianza presso Onorio nello *Speculum Ecclesiae, de Paschali die* ([213]).

Onorio, nell'opera citata, facendo l'elenco delle apparizioni di Gesù risorto che « potu gaudi corda eorum exhilaravit », incomincia così: « Stellae namque maris ([214]), postquam ipse lux vera mundo claruit, de morte sua dolenti, sol de morte oriens apparuit. Mariae etiam Magdalenae... Petro... Jacobo... duabus a monumento revertentibus se manifestavit... » ([215]). L'elenco continua. In questo testo risulta che colei che è stata chiamata *Stella maris* per prima viene ricordata come gratificata dall'apparizione del Signore, cui succede *Maria etiam Magdalena.* Poichè nel vangelo si legge che *primo Mariae Magdalenae apparuit,* la *Stella maris* non può essere identificata se non con Maria, la quale, a sua volta, non può confondersi con l'*altera Maria,* che è inclusa nelle *duabus a monumento revertentibus.*

La scarna notizia, senza alcuna dichiarazione, fa piuttosto capire che l'apparizione a Maria era allora comunemente ammessa, almeno nell'uso liturgico che Onorio descrive. L'uso stesso della dizione *Stella maris,* che è una interpretazione del no-

---

([210]) Rupertus, *De divin. off.,* Migne, PL. 170, 206B.
([211]) *Mc.* 16, 9.
([212]) Rupertus, *De divin. off.,* Migne, PL. 170, 206.
([213]) Honorius, *De paschali die,* Migne, PL. 172, 938 - 942.
([214]) Cfr. nota 198.
([215]) Honorius, *De paschali die,* Migne, PL. 172, 938CD.

me di Maria, convince che qui trattasi della Vergine, poichè a lei sola spetta tale epiteto.

Amedeo di Losanna ha una omelia *de gaudio et admirazione B V. in resurrectione et ascensione Filii sui ad Patris dexteram* ([216]). In questa omelia non si affrontano questioni esegetiche o identificazioni delle varie Marie nominate nel vangelo. L'autore ricorre ad un fattore sentimentale ed espone il fatto in una maniera così generale, senza ombra di polemica o di dubbio, per cui siamo autorizzati a pensare che egli rifesca una credenza ormai comune. Ciò che è confermato dal fatto che egli non accenna casualmente a tale episodio della vita di Maria, ma vi dedica una intera omelia.

Egli distingue tre tempi particolari nella vita di Maria; tra essi, il terzo è connesso intimamente con il secondo: « Gaude itaque, et laetare, quia surrexit susceptor tuus, gloria tua, exaltans caput tuum. Gavisa es conceptione, afflicta in passione, iterum gaude in resurrectione » ([217]).

Il gaudio di Maria non ha origine nella notizia della risurrezione, di cui Maria non dubitava, bensì nella apparizione gloriosa del Figlio. « Tempus gaudii, et tempus moeroris, ait Salomon ([218]). Moeror abiit, gaudii tempus advenit, verum gaudium, quod de Christi resurrectione provenit. Surrexit enim, et erexit animum matris suae. Jacebat illa velut in quodam arctissimo moeroris tumulo, donec Dominus jacuit in sepulcro. Ille namque resurgente, revixit spiritus eius, et quasi de gravi somno evigilans, solem justitiae et radios resurgente in luce matutina respexit. Intuita est ortum surgentis aurorae, et praecedentem in Filio futuram carnis resurrectionem. Pascebatur oculis in carne fulgida resurgentis, et mente cernebat gloriam divinitatis... » ([219]).

([216]) Amedeus Laus., *Homil.* 6, Migne, PL. 188, 1331 - 1336.
([217]) Amedeus Laus., *Homil.* 6, Migne, PL. 188, 1335B.
([218]) Cfr. *Eccle.* 3, 4.
([219]) Amedeus Laus., *Homil.* 6, Migne, PL. 188, 1331D.

Nel libro VI del *Mitrale* [220] di SICARDO, vescovo di Cremona, l'esposizione della liturgia pasquale fa parlare anche della processione, che ha luogo e trae origine dalle parole evangeliche dette dall'angelo: *Ite, dicite discipulis, quia praecedet vos in Galilaeam* [221], e da Gesù: *Nuntiate fratribus meis, ut eant in Galilaeam, ibi me videbitis* [222]. Dice Sicardo: « In significationem huius transmigrationis (transmigratio viene interpretato il nome Galilea) hodie solemnem processionem agimus... » [223].

Dopo aver descritta la processione pasquale, Sicardo continua: *Ab hodierna processione omnes dominicales processiones originem contraxerunt...* [224], poi aggiunge « In huiusmodi processionibus, quae fiunt per anni circulum in Dominicis, frequentius Virginem salutare, et aliquid quod eam proprie pertineat cantare debemus. Unde consuetudo inolevit, ut in claustris oratorium Virginis, quam in statione prima ex primaria consuetudine salutamus » [225].

Il testo che segue riguarda precisamente l'apparizione di Gesù risorto alla Madre. Esso risulta molto notevole, poichè si tratta di un testo liturgico, che si riallaccia ad una tradizione, sia perchè esso non si basa su errate interpretazioni di testi evangelici, sia infine perchè tale credenza non si oppone al testo di Marco che asserisce che Gesù, prima che ad ogni altro, apparve alla Maddalena. A tal riguardo sono ricordati i motivi che noi già conosciamo. E' un sentimento umano che richiede l'apparizione di Gesù alla madre; ed è una misura di prudenza il silenzio degli evangelisti sull'episodio.

Giova ancora notare che la tradizione della Chiesa Romana afferma con i suoi usi liturgici la attendibilità di tale appa-

---

(220) SICARDUS, *Mitrale,* MIGNE, PL. 213, 243 - 362.
(221) *Mt.* 28, 7.
(222) *Mt.* 28, 10.
(223) SICARDUS, *Mitrale,* MIGNE, PL. 213, 346D.
(224) SICARDUS, *Mitrale,* MIGNE, PL. 213, 348A.
(225) SICARDUS, *Mitrale,* MIGNE, PL. 213, 348AB.
(226) SICARDUS, *Mitrale,* MIGNE, PL. 213, 348C.

rizione. « Verius ergo creditur quod Filius Matri primo resurgens apparuit » ([227]).

La mancata visita di Gesù risorto alla Madre sarebbe stata una incomprensibile trascuratezza: « sed absit, ut matrem tam dura negligentia talis Filius inhonoraverit! ([228]) ». Ciò è contrario al senso di pietà della Chiesa di Roma. Infatti: « Non sic Romana sentit ecclesia quae prima die Paschae apud Beatam Virginem celebrat stationem quasi proponens Hierusalem, id est Virginem, quae videt pacem prae aliis, in principio laetitiae suae, quo circa sicut prima die ad Sanctam Mariam praescribitur sic ad eius honorem, in dominicalibus processionibus prima statio deputatur, ut eam laudibus extollentes, et ad eius oratorium festinantes, cum sponso dicere videamur: Vadam ad montem myrrhae et ad collem thuris. Mons est Beata Virgo Maria,... ad quam Filius vadit apparendo, et nos vadimus adorando » ([229]). Questa applicazione di testi biblici nulla toglie alla fede nell'apparizione di Gesù risorto alla Madre; al contrario essa è messa, con tali sforzi, in maggior evidenza.

La descrizione che leggiamo presso Sicardo è un'eco di quanto espone Ruperto, che, come abbiamo veduto, si richiama alla tradizione della Chiesa Romana ed alla tradizione del suo Ordine, asserendo: « Recte et laudabiliter a.... maioribus traditum est » ([230]).

Infine abbiamo ancora una testimonianza nella Chiesa latina in S. Alberto Magno, che, tra le apparizioni di Gesù risorto non numera quella alla Vergine. Egli infatti scrive: « tres apparitiones factae sunt: primo enim apparuit Mariae Magdalenae... secundo autem mulieribus... Tertio apparuit Petro » ([321]). Ma tale enumerazione non è esclusiva; significa soltanto

---

([227]) RUPERTUS, *De divin. offic.* 7, 25, MIGNE, PL. 170, 206A.
([228]) SICARDUS, *Mitrale,* MIGNE, PL. 213, 348C.
([229]) SICARDUS, *Mitrale,* MIGNE, PL. 213, 348D.
([230]) RUPERTUS, *De divin. off.* 7, 25, MIGNE, PL. 170, 205.
([231]) *In Evang. Mc.,* 755b. Ediz. BORGNET, *B. Alberti Magni opera omnia.* Vol. 21.

che di esse ne fa testimonianza la Sacra Scrittura. Perciò il santo Dottore afferma la sua fede nella apparizione e spiega il silenzio del Vangelo. Commentando infatti « Apparuit primo Mariae Magdalenae, scrive: Inter eos in quibus probavit resurrectionem. Matri enim Mariae Virgini beatae apparuit omnium primo: non ut probaret Resurrectionem, sed ut eam visu suo laetificaret: sed in Maria Magdalena Resurrectionem probavit » ([232]). Dunque è un motivo di convenienza e di giustizia che fa ritenere che tale apparizione sia stata fatta a Maria, come è stato rilevato anche in scrittori precedenti.

* *
*

In questa ricerca non abbiamo tenuto presente il materiale che può essere offerto da manoscritti o dalle arti figurative. L'esame fatto mostra l'antichità della pia credenza, che non ha però basi storiche documentate. Si è veduto lo sviluppo parallelo di essa nella chiesa orientale e nella chiesa latina, sì che, a partire dal secolo IV, vi è una tradizione costante, non sempre basata sugli stessi motivi. Forse già Taziano, raccogliendo la tradizione, ne ha voluto trovare una base biblica, confondendo con la Vergine la Maria di cui si parla in *Joh*, 20,1-18. Altri, pur allontanandosi dalla esegesi di Taziano, hanno voluto stabilire una base biblica, proponendo l'identificazione fra la Vergine ed una delle tante Marie, di cui si fa parola nei testi evangelici della passione. Allora, in genere, *Maria Jacobi* è ritenuta essere la Vergine. Vi sono ancora coloro i quali, diffidando delle pretese basi bibliche, hanno espressa la loro persuasione nella apparizione di Gesù risorto alla Madre, facendo ricorso a ragioni di convenienza, ad un concetto di giustizia e di sensibilità umana, per cui vien messa in rilievo la pietà filiale di Gesù verso la Madre, che più di ogni altro meritò tale apparizione poichè più di ogni altro soffrì per il Figlio suo.

([232]) Borgnet, *o.c.* 755a.

Pur non potendo giudicare l'economia divina, e pur escludendo ogni documentazione storica, riteniamo giusto e conveniente asserire la realtà di tale apparizione, che è radicata nella cristianità più antica, a prescindere dai motivi addotti per dimostrarla. Comunque sia, riteniamo che la comune persuasione abbia dato origine ad errori esegetici e non viceversa.

Manlio Brunetti

LA CONOSCENZA « SPECULARE » DI DIO IN S. TOMMASO D'AQUINO *

L'uomo è naturalmente filosofo, e la filosofia naturalmente religione. Infatto il sommo tra i problemi cui la passione delle origini, la fascinosa bellezza e l'enigmatica inconsistenza dell'essere abbian sospinto la filosofia, riguarda Dio. Del Quale, non appena intravista l'esistenza, s'impone l'indagine sulla natura: obiettivo, dal punto di vista metafisico e psicologico, non soltanto inevitabile, ma addirittura principale. E' l'essenza, infatti, e non l'esistenza, il nucleo intelligibile della realtà. Senonchè tale è il rapporto fra i comprincipi dell'essere, che la scoperta dell'esistenza comporta sempre, di fatto, alcune determinazioni essenziali. Resta da vedere, però, come queste vengano acquisite: se, cioè, il pensiero si basi, per l'apprensione dei due comprincipi, sul medesimo aspetto formale della realtà che funge da « medium ex quo », e non percorra due vie diverse, anche se complementari.

Per quanto riguarda la conoscenza di Dio, si sa che occorre partire dalle creature. Ma è unica o diversa, formalmente, la

---

* *Bibliografia*: Fabro C., *La nozione metafisica di partecipazione secondo San Tommaso d'Aquino*, 2ª ed., Torino S.E.I., 1950; Gaiger L. B., *La Partecipation dans la pholosophie de S. Thomas d'Aquin*, 2ª ed., Vrin, Paris 1953; Girardi G., *Metafisica della causalità esemplare*, Torino S.E.I., 1954; Rossano P., *L'Ideale dell'assimilazione a Dio nello Stoicismo e nel Nuovo Testamento*, Edizioni Paoline, Alba 1954; Bittremieux J., *Similitudo creaturarum cum Deo fundamentum cognoscibilitatis Dei*, in *Divus Thomas*, Piacenza, Luglio-Agosto 1940.

prospettiva secondo cui le consideriamo, per ricavarne la certezza dell'esistenza e qualche idea sulla natura di Dio?

Proprio a tale quesito dedichiamo queste pagine, in cui cercheremo di ripresentare, direttamente dai testi, la soluzione dell'Angelico, ove del resto confluiscono armonicamente i più validi motivi di tutte le correnti filosofiche. Nota nelle sue conclusioni generali, la dottrina dell'Aquinate sul nostro modo di conoscere la natura di Dio non lo è forse altrettanto bene nei dettagli e nelle articolazioni interiori che la irradiano dallo sfondo metafisico.

1. *La teoria della somiglianza.*

Cominciando da quella che va indicata come generatrice prossima della tesi tomista, a riprova della sua validità dobbiamo rilevare il fatto che l'Angelico ha saputo raccogliere e fondare metafisicamente una tradizione filosofica pressocchè universale.

Fu sempre, infatti, convinzione saldissima che persino a un quesito così trascendente come questo che riguarda la Natura di Dio, la risposta dovesse venire dal breve giro della nostra esperienza sensibile e psicologica. Non tanto perchè fuor della Rivelazione manchiamo d'altre risorse, quanto piuttosto perchè l'analogia (dissimilis similitudo), com'è lo schema più fondamentale dell'essere, così è l'intuizione più istintiva dell'intelletto umano.

A prescindere dalle prime concezioni naturistiche, e dai vari sistemi monistici e panteistici, l'antropomorfismo, che vizia la maggior parte delle teologie non cristiane, al di qua dell'aberrazione, rappresenta appunto una tendenza naturale dello spirito.

Nè contraddice l'inversa prospettiva neoplastica, secondo la quale Dio resta ineffabile e incomprensibile, dato che nessuna perfezione umana e terrena, come tale, gli si può attribuire. La « Via Negationis », cui S. Tommaso riconduce la Teologia Apofatica, è, di diritto, soltanto un momento dialettico, preparato e concluso da una conoscenza affermativa, ove rientrano in gioco, vagliati e sublimati, i motivi della nostra esperienza. Fa capo, insomma, all'analogia, non all'equivocità, che non può assolutamente fondare una conoscenza mediata. C'è stata, è vero, una corrente che ha impostato il raffronto Dio-Natura in termini di pura equivocità: il Misticismo Irano-Greco (per limitarci ad un ambiente religioso e culturale ben noto); ma anche qui troviamo, giustap-

posta malamente, la professione d'identità fra gli estremi Anima-Dio. Evidentemente, questa non può confondersi con la vera e propria teoria della somiglianza, cui l'indistinzione formale e numerica non ripugna meno dell'equivocità. Tuttavia, se qualcosa rivela, essa ancora una volta documenta, sino all'iperbole, quanto sia connaturata al pensiero filosofico e al sentimento religioso la prospettiva della somiglianza.

E' vero che il pensiero filosofico antico (diciamo sommariamente: greco), lasciato a se stesso, non riesce a districarsi dalle enormi difficoltà del problema, e oscilla fatalmente da un estremo all'altro (vedi Platone e Neoplatonismo!); e quando pure ha in mano gli elementi decisivi, non sa discernerli nè comporli in una sintesi armonica. Scopre la dissomiglianza, e conclude all'equivocità dell'essere; fa professione d'equivocità, e ricerca appassionatamente, anche attraverso una ascesi spietata, l'imitazione di Dio. Colpito dalla somiglianza tenta di superare il dualismo, e sopprime del tutto il valore ontologico del mondo sensibile, o compromette la trascendenza, se non arriva addirittura al monismo. Comunque una costante c'è; ed è l'orientamento comune verso l'analogia.

Poichè la Rilevazione Vetero e Neo Testamentaria [1] ne garantisce in pieno l'oggettività, il Cristianesimo abbraccia risolutamente la tesi dell'analogia, come la più rispondente alle proprie esigenze teologiche. Richiamiamo appena la disposizione istintiva della coscienza cristiana a non disgiungere Dio dalle sue opere, ed a comprendere che non c'è mistero di cui non possiamo sperare di cogliere qualche intelligenza nell'opera stessa in cui Dio s'è descritto da sè, in termini che sono le creature. Così, quando si trattò di cercare i simboli e le analogie al fine di rendere in un linguaggio familiare i vari Misteri, la tradizione s'è naturalmente orientata verso il mondo della natura e dell'uomo, sulla falsariga dell'Idealismo Greco (il clima filosofico di tutte l'età patristica e medievale).

Bisognava però inibire in sede filosofica il riflesso storico— non già naturale! — che legava il concetto di partecipazione ai sistemi panteistici o panenteistici. Urgeva inoltre sganciare il fecondo concetto di MIMESIS dal sistema platonico, che minacciava la vanificazione del mondo sensibile; minaccia sottile, meno appariscente, che gravò lungamente sulla concezione medievale della natura.

Fu appunto compito e merito dell'Aquinate formulare, nella dottrina dell'Eesemplarismo Divino, l'espressione più vera ed adeguata dell'analogia che vige fra le cose e Dio.

---

(1) Cf. passim nei *Salmi*; *SAP.* 13; *ROM.* 1.

2. *L'esemplarismo divino.*

Di questa dottrina, che sottende immediatamente la tesi tomista sul nostro modo di conoscere la Natura di Dio, è necessario richiamare, magari sinteticamente, le affermazioni fondamentali, e le più utili indicazioni.

Secondo l'Angelico, quanto di perfetto — e, in genere, di entità — si trova nel mondo, procede esemplaristicamente da Dio (2). Non ne procede però allo stesso modo, giacchè l'Esemplarismo divino segue due vie conterminali, sì, ma inconfondibili: quella dell'Essenza e quella dell'Idee (3). La prima termina alle perfezioni semplici delle creature, le quali vengono così ad imitare formalmente, anche se imperfettamente *quoad modum essendi,* la natura divina, in cui quelle perfezioni esistono come tali. La seconda riguarda, invece, le perfezioni miste o predicamentali, le quali, preesistendo formalmente solo nell'Intelletto divino (4), fanno sì che le creature imitino per esse direttamente soltanto le Idee divine.

Quando però s'avverte che l'Idea divina consiste oggettivamente nell'Essenza di Dio, intesa non come essenza soltanto, ma come modello da imitare (5), e che non si dà partecipazione trascendentale se non entro i limiti di una partecipazione predicamentale (*intra fines generis et speciei*), nè partecipazione predicamentale che non includa quella più profonda all'essere stesso e alle sue perfezioni, si capiranno subito i vicendevoli rapporti tra Essenza e Idee divine esemplari: per cui non si dà imitazione dell'Idea che non raggiunga in qualche modo anche l'Essenza divina, nè imitazione di questa che non comporti anche quella dell'Idea esemplare.

Cosicchè, rispetto al medesimo termine, unica è la causalità esemplare di Dio, quantunque diversamente rapportata ai due piani reali dell'ente finito: trascendentale e predicamentale. Rispetto al primo, le Idee determineranno il modo finito e diverso secondo cui le creature imiteranno le perfezioni semplici (suscettibili di *magis et minus*) esistenti *formaliter, eminenter,* e *indivisim* nell'Essenza divina; rispetto

---

(2) *SENT.* 1, d22, 1, 2; Ib. 1, d3, 1, 3; Ib. 43, 1, 2, 1.um.

(3) *SENT.* 1, d38, 1, 1; Ib. III, d32, 1,1, 5um; *VERIT.* 5,1, 7um; *DE POT.* 3, 4, 9um; Ib. 7 7, 6um.

(4) « Non enim eodem modo est in Deo forma equi et vita: quia forma equi non est in Deo nisi sicut ratio intellecta; sed ratio vitae in Deo est non tantum sicut ratio intellecta, sed etiam sicut in natura rei (*o Dei?*) firmata ». *SENT.* 1, d36, 2, 2, 2um; « Aliud est esse in Deo aliud in cognitione Dei ». *DE VERIT.*, 3, 6, 2um.

(5) Ia, 15, 2, 1um; *DE VERIT.*, 3, 2, 2um; « Idea est essentia divina, cointellectis diversis proportionibus rerum ad eam ». *SENT.* 1, d36, 2, 2c.

alle perfezioni predicamentali invece, che non sono formalmente nell'Essenza divina, ma solo virtualiter-eminenter (sicut rationes intellectae) toccherà all'Idea esemplare determinare (direi « extrahere » (6) dalla eminente perfezione divina) la ratio generica e specifica delle varie imitazioni di Dio.

L'intento abbastanza palese dell'Aquinate in questa messa a punto, piuttosto sottile, dell'Esemplarismo, è di preparare metafisicamente la affermazione che « in nessuna cosa è la benchè minima perfezione che non somigli, derivandone, all'Essenza divina » (7); cioè che la « similitudo Dei » investe tutta intera, dall'apice alla radice, la creatura, la quale perciò può considerarsi a ragione « vestigio », « imagine », « specchio » (8) in cui si riflette e si rivela Dio.

Potrebbe sembrare un innocente vezzo medievale quello che spinge S. Tommaso a ricercare appassionatamente nei vari strati ontologici dell'essere finito e tra le potenze, gli abiti e gli atti dell'animo i più o meno chiari riverberi della « similitudo Dei »; a determinare fin dove e in che senso la materia prima, la forma, l'atto d'essere, gli attributi trascendentali, l'attività ed il fine la posseggano o la accrescano (9); a precisare quale di tutti questi elementi debba considerarsi come il fuoco dello specchio di Dio ch'è la creatura.

Non si può negare che ai tempi aurei dell'Aquinate queste ed altre ben più sottili ed aeree distinzioni andassero di moda (10), ma questa volta non si tratta di eleganti virtuosismi metafisici. In realtà S. Tomaso va diritto, pur col suo stile meditabondo, al suo scopo: stabilire, con l'affermazione dell'analogie fra il mondo sensibile e Dio, una base solida, coestensiva all'essere e come questi irrecusabile, per la conoscenza mediata della natura di Dio. Quanto sia determinante a tal fine la putualizzazione dell'Esemplarismo divino non tarderemo a vederlo.

3. *Il principio d'esemplarità.*

Non possiamo esimerci da una magari sommaria analisi del principio che regge tutta la mirabile dottrina dell'Esemplarismo: « omne agens agit sibi simile », la cui importanza sta nel fatto ch'esso permette

---

(6) *DE VERIT.* 21, 4, 1um.

(7) *DE VERIT.* 2, 4, 2um.

(8) Questi termini e le relative giustificazioni si trovano ad ogni passo nelle opere di S. Tommaso: cf. Ia, 45, 7; Ia, 93, o.; *DE VERIT.* 10, 7c; Ia 56, 3c.

(9) Cf *DE POT.* 3, 1, 12um e 12um; *IN I PHYS. L.* 15; *CONTRA GENT.* II, 6.22.53; *IN DE DIV. NOM.* c. IX, L. 3; C. G. (*Contra Gent.*) III, 69.70; C. G. III, 19.2.5.

(10) Cf. l'*ITINERARIUM MENTIS IN DEUM* di S. Bonaventura.

di valutare esattamente la portata della causalità efficiente, e di rifondere sul contenuto esemplaristico che le è proprio ma pur distinto, le implicazioni noetiche talora indiscriminatamente attribuitale. Le distinzioni che ne emergeranno hanno un valore risolutivo rispetto al nostro problema.

S. Tommaso, quand'è impegnato in problemi di fondo, come questo, usa degli accorgimenti didattici e, direi quasi tecnici, come quello di scomporre l'oggetto in esame in questioni ed articoli; ma non ama attardarsi sui principi cosiddetti primi. Col suo pacato e misurato realismo, ne usa con fiducia; e solo con paziente attenzione si riesce a rintracciare le giustificazioni che qua e là ne ha pur dato.

Così, l'apporto, la funzione esemplaristica della causalità efficiente è asserita dall'Angelico come fatto d'esperienza comune ([11]). Risalendo alla necessità, un orientamento prezioso per la giustificazione metafiisica del principio possiamo trovarlo nella sua stessa formulazione, sempre tentata con esplicito ricorso all'assioma (assolutamente primo e pel quale S. Tommaso si contenta di qualche *manuductio sommaria*) «unumquodque agit secundum quod est actu», da sembrarne quasi una conseguenza ([12]). In breve possiamo rifare così l'itinerario logico del principio d'esemplarità: l'azione si fonda sull'atto; ma siccome una cosa è in atto in virtù della sua forma, sorgente dell'azione viene ad essere, in concreto, la forma ([13]). A sua volta, l'azione non è che la comunicazione della medesima formalità per cui l'agente è in atto ([14]). Da queste premesse risulta chiarito (non dimostrato! chè non si dà dimostrazione dei primi principi) il principio d'esemplarità. Dire infatti che l'efficienza è comunicazione della propria attualità, ossia della propria forma, è implicitamente affermare la somiglianza dell'effetto alla causa ([15]). Ma se l'esemplarità non è che assimilazione dell'effetto, ogni causa efficiente è necessariamente esemplare; ci troviamo cioè di fronte ad una concezione esemplare della causalità efficiente, di cui la somiglianza rappre-

---

([11]) «Apparet per inductionem in omnibus quod simile agat sibi simile» *C.G.* III, 49; «invenimus» in *IN DE CAUSIS,* I, 4; «videmus» in Ia, 19, 2.

([12]) «Cum omne agens in quantum est actu et per consequens agat aliqualiter sibi simile», *DE POT.* 7, 5; cf. *C. G.* I, 29 pr.; Ia, 19, 2; Ia, 4, 3.

([13]) «Omne agens agit in qt est actu...Unde cum unumquodque sit actu per formam, sequitur qd forma sit principium movens. Et sic movere competit alicui inqt habet formam per quam est in actu», *IN III PHYS.* L. 4; cf. *IN DE DIV. NOM.* c. 4, L. 21; *C. G.* III, 88, 2um.

([14]) «Agere nihil aliud est quam communicare illud per qd agens est actu», *DE PONT.* 2, 1; cf. *SENT.* I, d49, 1, 1.

([15]) «Agens enim facit sibi simile in qt formam suam alteri communicat», *C. G.* III, 52.

senta la linea o l'aspetto quidditativo formale, combinato con quello dinamico esistenziale, in cui esclusivamente consiste per sè l'efficienza ([16]).

Che i due aspetti testè rilevati non si identifichino, ma vadano al contrario distinti, risulta: 1) dal differente apporto noetico (che metteremo in evidenza altrove); 2) dalla terminologia adottata da S. Tommaso, il quale usa due gruppi di termini per esprimere il rapporto fra Dio e le creature, in ordine alla causalità:

a) Dio comunica, diffonde, causa, partecipa (active) ([17]);
la creatura procede, deriva, educitur, deducitur, emana, partecipa (passive) ([18]).
Terminologia che mette in luce l'aspetto dinamico realizzatore, efficiente reduplicative, della causalità efficiente.

b) Dio è imitabile, rappresentabile ([19]);
la creatura imita, rappresenta, somiglia ([20]),
vocabolario che mette in risalto l'aspetto esemplaristico della causalità efficiente.

Certo, la distinzione fra questi due gruppi non è d'un rigore assoluto. Anzi nell'uso che S. Tommaso ne fa, i termini d'entrambi s'accoppiano e si richiamano a vicenda ([21]). Ebbene, tale accoppiamento di termini e integrazione di contenuto, anzichè negare, conferma la loro distinzione, la quale permette di cogliere in certi testi come i seguenti, tutta la ricchezza concettuale che v'è in giuoco: « Deus per essentiam suam per quam omnia causat est similitudo omnium » ([22]); « Omnis bonitas refertur ad bonitatem Dei, a qua fluit et cuius similitudinem

---

([16]) « Efficiens in *quantum huiusmodi* non est rei mensura et perfectio, sed magis *initium* », *DE VERIT*. 21, 1, 4um; cf. *IN DE DIV. NOM*. c. 4, L. 3.

([17]) *DE POT*. 2, 1; Ia, 9, 1, 2um; Ia, 57, 2.

([18]) Ia, 9, 1, 2um; Ia, 19, 2; *SENT*. I, d42, 1, 2; Ia, 44, 2, 1um; *IN DE DIV. NOM*. c. I, L. 1.

([19]) La, 15, 2; Ia, 47, 1.

([20]) Ia, 9, 1, 2um; Ia, 47, 1; passim.

([21]) A proposito dell'Essenza divina, la quale è detta « participabilis secundum aliquem modum similitudinis », « communicabilis per similitudinem » Ia, 15, 2; C.G. I, 50; dell'azione divina che consiste in « similitudinis communicatio », « similitudinis derivatio », « diffundere similitudinem » Ia, 47, 1; Ia, 19, 2; Ia, 1, 2um; e del fine dell'azione divina, ch'è « propter suam bonitatem communicandam et repraesentandam » Ia, 47, 1; E ancora a proposito della creatura, la cui entità si costituisce e consiste in un « participare et repraesentare divinam bonitatem », « participare divinae essentiae similitudinem », « participativa similitudi », « derivari per similitudinem », « procedere per imitationem », « participare per modum assimilationis » cf. Ia, 47, 1; Ib. 15, 2; Ib. 12, 2; Ib. 19,2; Ib. 9, 1, 2um; Ib. 6, 4.

([22]) Ia, 57, 2.

gerit » ([23]). Tuttavia, se non nega la distinzione, questo appaiamento mette in luce e tradisce l'implicazione, anzi la fusione delle due linee (dinamica e similitudinaria) nella nozione di « causalità efficiente-esemplare » che n'è la sintesi ([24]).

La formula espressiva di questa convergenza ed implicazione è quella che ritorna non raramente in S. Tommaso: « exempláriter procedere », che leggiamo per esempio in questo luogo, del resto assai frequente: « Cum creatura exempláriter procedat ab ipso Deo sicut a causa quodammodo simili per analogiam « ([25]).

Com'è facile capire, l'Esemplarismo, che tutta la permea, salva la causalità efficiente dalle esasperazioni classiche del Neoplatonismo, ove l'effetto o è del tutto equivoco alla sua causa, o « emana » da questa come un raggio dal sole splendente, e un fiotto d'acqua da un calice ricolmo. Ora invece la trascendenza non pregiudica l'immanenza, che, a sua volta, realizzandosi in base a una somiglianza, garantisce l'alterità ed eccedenza, almeno esistenziale, della causa.

4. *L'analogia principio di conoscenza.*

Alla base della noetica sta senza dubbio la metafisica; e ad opposte valutazioni del mondo sensibile corrispondono convinzioni altrettanto diverse circa l'orientamento e l'oggetto della conoscenza umana.

Così, per esempio, in clima aristotelico, la conoscenza verte essenzialmente sulla natura della sostanza sensibile (vera, assoluta realtà) e si protende all'universo nella misura soltanto in cui potrà scoprirlo a partire da questo solido punto di partenza. Attenta per altro all'analogia diciamo così: orizzontale (fra le cose stesse), e chiusa invece ad ogni somiglianza in senso verticale (fra le creature e Dio) ([26]), una tale noetica rivela abbastanza chiaramente la mentalità positiva ma angusta del fisico e del biologo che era anzitutto lo Stagirita.

Se invece la natura è concepita come vuoto riflesso e umbratile

---

([23]) *SENT.* I, d1, 2, 1, s.c. 1.

([24]) Ia, 6, 4; *SENT.* I, d19, 5, 2, 3um.

([25])*SENT.* I, d3, 1, 3c.; cfr. I^a, 12, 2, 3; *DE POT.* 7, 5c. et 2um. Si potrebbe adottare, per chiarezza, la terminologia che usa S. Tommaso (quantunque non con assoluta stabilità), il quale parla di « causa exemplaris », simpliciter, di « causa efficiens exemplaris » (cf. Ia, 6, 4) a seconda degli aspetti che vuol mettere in evidenza, presi distintamente o in sintesi.

([26]) Non c'è nella teodicea artistotelica una causa efficiente dell'universo, ma solo un motore nell'ordine della causalità finale.

somiglianza dell'Idea (vera e trascendente realtà), la conoscenza che potremmo averne perde interesse e fascino: non è che il vano giuoco dell'opinione. L'intelletto è, allora, nel senso rigoroso del termine, facoltà del divino: si nutre d'Idea; e il mondo sensibile si esaurisce tutto nel rimembrarla. Di qui la religiosità, il misticismo della noetica platonica, ma ancora la sua netta opposizione alla scienza aristotelica. Non bisogna pensare tuttavia ad un'assoluta irreducibilità, quanto piuttosto ad una integrazione, ad una sintesi, che mentre da un lato superi l'unilateralità d'entrambi i sistemi, ne assorba, dall'altro, l'immanente parziale verità.

Il compito dell'Angelico sarà appunto questo: riconoscere le forti garanzie di sicurezza proprie della scienza aristotelica, ma insieme dar risalto all'insufficienza del suo atteggiamento, che rischia di costringere lo spirito entro angustissimi limiti, bloccando ogni slancio verso il trascendente. Mantenere al sensibile la propria densità e consistenza ontologica, ma insieme affermare l'assoluta relatività ad un Esemplare; così che la natura possa dispiegarsi in tutta la sua fascinosa bellezza innanzi allo spirito, e raccoglierne l'attenzione e l'anelito, non già per esaurirlo, ma per focalizzarlo ed avviarlo là, ove l'intuito umano da solo non avrebbe potuto convergere.

Aristotele intende partire dall'esperienza sensibile, e S. Tommaso non cessa con lui di ripetere che la quiddità delle cose materiali è l'oggetto primo e naturale della conoscenza umana. E' il mondo sensibile il nostro proprio regno; ed ogni altra conoscenza deve partire da questa solida base [27]. Se dunque ci sono esseri immateriali, se esiste un primo principio, è attraverso la conoscenza sensibile che bisognerà scoprirne in qualche modo l'esistenza e la natura: « perciò bisogna dire che Dio non è ciò che noi primieramente apprendiamo, ma che piuttosto noi giungiamo alla sua conoscenza attraverso le creature » [28].

Una cosa infatti può conoscersi o direttamente in se stessa o negli effetti [29].

Nessuno dubita che sia il principio di causalità ad avviare la conoscenza umana di Dio [30]. Ma bisogna accuratamente distinguere, perchè altra è la via che mena all'esistenza, altra quella che porta alla scoperta della Natúra di Dio. L'efficienza come tale, non essendo misura

---

(27) Ia, 12, 12; *IN DE TRIN.* 6, 2.

(28) Ia, 88, 3.

(29) Ia-IIae, 93, 2c. et 1um.

(30) « Quia sunt eius effectus a causa dependentes, ex eis in hoc perduci possumus, ut cognoscamus de Deo an est, et ut cognascamus de ipso ea quae necesse est ei convenire secundum quod est prima omnium causa » I, 12, 12; cf. Ia, 2, 2.

e perfezione della cosa ma solo inizio ([31]), non rivela che l'esistenza d'un « iniziatore », cioè d'un principio. Non è dunque riferendo l'effetto alla causa efficiente in quanto efficiente (non dimentichiamo questa reduplicatio!) che si può giudicare della perfezione della causa, ma piuttosto cercando quale grado di essere questa gli abbia trasmesso. Bisogna pertanto ch'io misuri la ricchezza formale dell'effetto per sapere secondo quale grado d'attualità, e in definitiva secondo quale forma la causa abbia agito. La creatura, cioè, non va più considerata soltanto in ordine alla sua contingenza esistenziale, come qualcosa che « comincia ad essere », ma come « forma necessariamente simile » alla causa, e suo naturale segno ([32]). E' appunto facendo leva su questo rapporto esemplaristico che si può conoscere la natura dell'agente ([33]).

E' evidente allora che l'obiettivo noetico delle classiche « Cinque vie » è diverso da quello dell'Esemplarismo. Nelle Cinque Vie si vuol dimostrare l'esistenza di Dio; perciò anche la Quarta Via (dei gradi), sebbene impostata direttamente sulla misura o esemplare statico, ha bisogno di ricorrere in un secondo momento all'efficienza, perchè è da questa, e non dall'esemplarità come tale, che si deduce l'esistenza d'una causa. L'aspetto esemplaristico invece porta a conoscere la natura di questa causa: non si tratta quindi di una nuova via oltre le Cinque, nè semplicemente della Quarta Via; ma d'un obiettivo del tutto diverso. Se infatti le Cinque Vie rivelano in certo modo anche la natura di Dio è perchè l'efficienza non è considerata e sfruttata « prout huiusmodi », ma in senso pieno, in quanto cioè implica l'esemplarità, la quale soltanto di per sè è interessata allo scopo.

Quando l'Angelico — per esempio nei testi citati o che seguiranno — afferma che per via d'esemplarità o similitudine si può conoscere « Dio », risalire a « Dio », intende evidentemente la natura, non — saltem in recto — l'esistenza di Dio.

([31]) « Efficiens in quantum huiusmodi non est mensura et perfectio rei sed magis initium » *DE VERIT.* 21, 1, 4um.

([32]) « Similitudo exemplata est... effectus et signum rei (=causae) », *DE VERIT.* 7, 2, 11; « Causa repraesentat effectum et e converso », *DE VERIT.* 7, 5, 6. Si preferisce però riservare il carattere di segno all'effetto per la sua posteriorità ontologica: cf. Ia, 70, 2, 2; *DE VERIT.* 9, 4, 5; *SENT.* II, d15, 1, 2, 1.

([33]) « Cum omne agens agat sibi simile, principium actionis considerari potest ex actionis effectu » Ia, 45, 6; « Cum creatura procedat a Deo exemplariter sicut a causa quodammodo simili secundum analogiam, eo scilicet quod quaelibet creatura eum imitetur secundum possibilitatem suae naturae ex creaturis potest in Deum deveniri » *SENT.* I, d3, 1, 3c.; cf. Ia, 13, 2, 3; Ia-IIae, 93, 2c.; *DE POT.* 7, 5c. et 2um; *SENT.* I, d34, 3, 2, 1.

Egli anzi afferma categoricamente che per conoscere la Natura di Dio bisogna rifarsi unicamente alla causalità esemplare — implicita in quella efficiente — [34]; anzi, l'esemplarismo statico (disinnestato cioè dalla causalità efficiente) basterebbe da solo a fondare la conoscenza [35]; quando al contrario mancasse ogni somiglianza fra Dio e le creature, non essendo più la divina Essenza esemplare delle cose, conoscendola, Dio non avrebbe più alcuna scienza delle creature, non si potrebbe più in esse riconoscere; e similmente « noi pure non potremmo più giungere alla conoscenza di Dio mediante le creature, nè potremmo più attribuirgli una piuttosto che un'altra delle perfezioni che convengono alle cose, posto che l'equivocità toglierebbe senso, valore e differenze e tali attribuzioni » [36].

Ma siccome l'universo non è che una sequenza di gradi che a poco a poco discendono esemplaristicamente dalla Perfezione Prima fino al modo più povero, la conoscenza umana ha una vastissima base da cui elevarsi a Dio (esistenza e natura), e una possibilità pressochè illimitata di nominarlo. Tutte le essenze finite vengono ad essere infatti altrettante « vie », per cui l'uomo può giungere a conoscere in qualche modo la natura di Dio, ch'è il solo termine capace di fermare e soddisfare lo slancio dello spirito. In questo senso le creature sono epifania, rivelazione ontologica di Dio [37], il quale è conosciuto dunque implicitamente in ogni apprensione intellettiva [38], e perciò necessariamente [39].

5. *La conoscenza speculare.*

Le creature costituiscono allora il « medium a quo - o - ex quo » [40] l'intelletto ascende alla conoscenza della natura divina; qualcosa come uno specchio dal quale, e non immedia-

---

(34) « Ratio causae et causati non est ratio cognitionis, nisi quatenus causatum similitudinem habet suae causae, et e converso », *DE VERIT.* 8, 7, 2um; cf. Ia, 56, 2, 2.

(35) Unde si in uno angelo ponamus similitudinem alterius, praeter hoc quod sit causa vel causatum eius, remanebit sufficiens ratio cognitionis, cum cognitio sit per assimilationem » tt.cc.

(36) *DE VERIT.* 2, 11; cf. Ia, 14, 6c. et 3um; Ia, 57, 2; *SENT.* I, d8, 2, 3.

(37) *IN DE DIV. NOM.* c. I, L. 2; cf. *DE VERIT.* 2, 11; *SENT.* III. prol.

(38) « Omnia cognoscientia cognoscunt implicite Deum in quolibet obiecto », *DE VERIT,* 22, 2, 1um; Ib. 10, 12, 10um; C.G. III, 49.

(39) « Nec potest esse quod nullus eius effectus cognoscatur, cum eius effectus sit ens commune, quod incognitum esse non potest », *DE VERIT.* 10, 12, 10um in contr.; Ib. 22, 2, 1um.

(40) *DE VERIT.* 8, 15; Ib. 18, 1, 1um.

tamente da Dio che vi si riflette, proviene la similitudo Dei (medium quo) che informa ed attua la potenza intellettiva. Abbiamo così quel tipo di conoscenza mediata, che l'Angelico ha chiamata pittorescamente « conoscenza speculare » ([41]).

A proposito di questa nasce ora un problema. Che si tratti di conoscenza mediata, non si dubita; ma ci si può domandare se sia discorsiva, o meno.

C'è ragione di dubitare che il « discursus » intervenga nel caso in cui « in uno similium vel contrariorum videtur aliud ([42]). Sembra infatti che il rapporto di somiglianza fondi un tipo di conoscenza intermedia tra quella discorsiva e quella intuitiva: la visione simultanea, cioè, dell'esemplare nel suo esemplato, identico o distinto ch'esso sia dal conoscente. (Ci si perdonino, ormai, alcune dirette citazioni, che toccano la sostanza del nostro asserto):

« Contingit enim ex effectu cognoscere causam multipliciter: 1) uno modo secundum quod effectus sumitur ut medium cognoscendum de causa quod sit et quod talis sit: sicut accidit in scientiis quae causam demonstrant per effectum. 2) Alio modo ita quod ipso effectu videatur causa, in quantum similitudo causae resultat in effectu, sicut homo videtur in speculo propter suam similitudinem; et differt hic modus a primo. Nam in primo sunt duae cognitiones, effectus et causae, quarum una est alterius causa. *In modo autem secundo una est visio utriusque: simul enim dum videtur effectus videtur et causa in ipso.* 3) Tertio modo ita quod ipsa similitudo causae in effectu sit forma qua cognoscit causam suus effectus: sicut si arca haberet intellectum, et per formam suam cognosceret

---

([41]) « Medium a quo accipitur cognitio rei visae est sicut speculum a quo interdum species alicuius visibilis, utpote lapidis, fit in oculo, non immediate ab ipso lapide... Medio a quo accipitur visi cognitio, sicut a speculo, comparatur effectus a quo in cognitionem causae devenimus; et ita similitudo causae nostro intellectui imponitur non immediate ex causa, sed ex effectu in quo similitudo causae resplendet; unde huiusmodi cognitio dicitur specularis, propter similitudinem quam habet ad visionem quae fit per speculum », *DE VERIT.* 18, 1, 1um; cf. *QUODLIBET.* 7, 1, 1.

([42]) *QUODLIBET.* 7, 1, 1um; cf. *DE VERIT.* 18, 1, 1um.

artem a qua talis forma vel eius similitudo processit ». *C. G.* III, 49 ([43]).

« Visio mediata » in ogni caso: non è in base a ciò che si possano far distinzioni, quanto piuttosto in base alla discorsività o simultaneità della conoscenza in giuoco. E infatti il divario fondamentale che l'Angelico vuol ben marcare è quello che intercede fra il primo e gli altri due modi che differiscono fra loro, diciamo così, *ab extrinseco,* in quanto il secondo (per vestigium) è connaturale esclusivamente all'uomo viatore ([44]), il terzo, invece, all'angelo. Che però, a loro volta, la conoscenza « ex vestigio » — cioè dalle creature sensibili, o, per l'angelo: dagli altri puri spiriti — e quella « ex imagine » — dal mondo spirituale — realizzino il medesimo tipo di Conoscenza Speculare, è chiaramente visibile nella Summa Theologica ([45]), ove, come nei testi paralleli ([46]), si afferma una triplice maniera di conoscere qualcosa:

a) « per essentiam suam », quando questa è per se stessa presente all'intelletto. E nessuna creatura *per sua naturalia* può conoscere Dio in questo modo ch'è proprio a Lui solo.

b) « per speciem », quando cioè l'intelletto è informato dalla « similitudo » della cosa, da questa direttamente influita o impressa. Questo modo di conoscere Dio, intermedio fra

---

([43]) « Duplex est medium: 1) quoddam in quo simul videtur quod per medium videri dicitur: sicut cum homo videtur per speculum et simul videtur cum ipso speculo; 2) aliud medium est per cuius notitiam in aliquid ignotum devenimus, sicut est medium demonstrationis », Ia, 94, 1, 1um.

([44]) *DE VERIT*. 8, 3, 17um; cf. *C.G.* III, 41 e 49; *SENT*. II, d23, 2, 1.

([45]) Ia, 56, 3c.

([46]) « Ad hoc autem quod aliquis ex creaturis in Deum deveniat duo requirunt: scilicet quod ipsum Deum possit aliquo modo capere, et ideo brutis non convenit talis processus cognitionis; secundo requiritur quod cognitio divina in eis incipiat a creaturis et terminetur ad creatorem; et ideo Angelis non convenit Deum cognoscere per creaturas, neque beatis hominibus, qui a creatoris cognitione procedunt in creaturas. Sed convenit iste processus hominibus sec. statum viae »,*SENT*. I, d3, 1, 3.

L'Angelo tuttavia può conoscere Dio nel 2° modo, conoscendo altri angeli (cf. C. G. III, 49); come l'uomo può vederlo nel 3° modo, contemplando l'anima propria, anch'essa immagine di Dio. Questa conoscenza però non gli è connaturale, dato che l'uomo non attinge il suo spirito che nell'apprensione della quidditas rei materialis.

quello per essentiam e quello per speculum, è proprio esclusivamente degli Angeli.

c) «per speculum», ossia quando l'intelletto riceve la similitudo della cosa, non direttamente da questa, ma da un oggetto in cui quella cosa sia rappresentata o riflessa. E' la conoscenza speculare ([47]), connaturale agli uomini viatori.

I testi paralleli s'arrestano qui; ma la Summa Theologica aggiunge due precisazioni importantissime, che cioè: la seconda conoscenze « per speciem »

1) s'identifica con la conoscenza ex imagine ([48]): « quia enim imago Dei est in ipsa natura Angeli impressa, per suam essentiam Angelus Deum cognoscit, in quantum est similitudo Dei ».

2) Essendo imperfetta, si può ricondurre alla cognitio specularis: « Non tamen ipsam essentiam Dei videt, quia nulla sumilitudo creata est sufficiens ad repraesentandam divinam essentiam. Unde magis ista cognitio tenet se cum speculari; quia et ipsa natura angelica est quoddam speculum divinam similitudinem repraesentans ».

Il *De Veritate* ([49]) ce ne dà una conferma apodittica, e soprattutto (che più c'interessa, in quanto risolve tutt'intero il nostro problema) stabilisce definitivamente la non discorsività della Conoscenza Speculare: « Discurrere proprie est ex uno in cognitionem alterius devenire. Differt autem cognoscere aliquid in aliquo, et aliquid ex aliquo ([50]).

Quando enim aliquid in aliquo cognoscitur, uno motu fertur cognoscens in utrumque, sicut patet quando aliquid

---

([47]) Cioè il 2º modo del *C.G.* III, 49.

([48]) 3º modo del *C.G.* III, 49.

([49]) 2, 8, a. 15; cf. Ib. 18, 1, 1um; Ib. 18, 16, 6um.

([50]) Non bisogna lasciarsi sviare da questo brusco mutamento di terminologia: i concetti restano saldi; l'attuale « in aliquo » corrisponde esattamente al « medium a quo o ex quo » del *DE VERIT*. 18, 1, 1um e al 2º e 3º modo di *C.G.* III, 49 (conoscenza speculare non discorsiva); mentre l'« ex aliquo » traduce appunto il Iº modo di *C.G.* III, 49 (conoscenza dimostrativa o discorsiva).

cognoscitur in aliquo ut in forma cognoscibili: *et talis cognitio non est discursiva.* Nec differt quantum ad hoc utrum aliquid videatur in propria specie vel in specie aliena. Visus enim non dicitur conferre neque videndo lapidem per speciem a lapide acceptam, neque videndo lapidem per eius speciem in speculo resultantem. Sed tunc dicitur aliquid ex aliquo cognosci, quando non est idem motus in utrumque, sed primo movetur intellectus in unum, et ex hoc movetur in aliud: unde hic est quidam discursus, sicut patet in demonstrationibus. Primo enim intellectus fertur in principia tantum, secundario fertur per principia in conclusiones ».

Qui si potrebbe avanzare una obbiezione: che, cioè, se così stessero davvero le cose, ogni umana conoscenza della natura divina sarebbe speculare e mai discorsiva, poichè gli effetti che dovrebbero avviare la dimostrazione sono soggettivamente e senza eccezione vestigi di Dio: specchi, cioè, che ne riflettono in qualche modo la natura.

E' vero; ma non ne segue che l'intelletto, al suo primo risveglio e ad ogni presentazione oggettuale, apprenda necessariamente e intuitivamente il suo oggetto come « vestigio di Dio ». L'Angelo, sì, ha intuito fin dal primo atto di conoscenza la propria essenza come imagine di Dio. Al contrario, la prima idea che la ragione si fa del suo oggetto è quella di un « qualcosa che è »; l'effettualità e la somiglianza alla causa vi sono colte soltanto alla fine di un faticoso discursus.

Ebbene, la « visione simultanea » della natura divina nelle creature [51] suppone dimostrato il loro carattere di segni o di esemplati, ma non consiste precisamente in questa dimostrazione; come la contemplazione di mia Madre nella sua fotografia suppone conosciuto e dimostrato il rapporto similitudinario fra l'una e l'altra, ma è ulteriore alla dimostrazione stessa. Questa è, sì, indispensabile, così che non si possa parlare di conoscenza speculare ove manchi del tutto; ma basta una volta per sempre; dopo, in qualunque perfezione creata, vista ap-

(51) *C.G.* III, 41.

punto come vestigio, e come tale misurata nella sua perfezione formale, l'intelletto coglierà di colpo e senza discursus, simul, l'Essenza divina, secondo che v'è rappresentata:

« Imago rei ([52]) potest dupliciter considerari. 1) Uno modo in quantum est res quaedam; et cum sit res distincta ab eo cuius est imago, per modum istum alius erit motus virtutis cognitivae in imaginem, et in id cuius est imago.

Alio modo consideratur prout est imago; et sic idem est motus in imaginem et in id cuius est imago: et sic quando aliquid cognoscitur per similitudinem in effectu suo existentem, potest motus cognitionis transire ad causam immediate, sine hoc quod cogitetur de aliqua alia re. *Et hoc modo intellectus viatoris potest cogitare de Deo, non cogitando de aliqua creatura* » ([53]).

6. *Limiti della conoscenza speculare.*

Imperniata com'è sull'Esemplarismo, la conoscenza speculare non raggiunge la natura divina che nell'esatta misura in cui l'essere cereato la rappresenta ([54]).

Il Vestigio e l'Imagine, allora, non possono avere la medesima portata poetica; l'uno infatti ci rivelerà la natura quasi generica di Dio, l'altra le sue perfezioni quasi specifiche ([55]). Non c'è da farsi illusioni, però, chè le barriere dell'analogia restano salde e invalicabili sul piano della conoscenza come in quello dell'essere ([56]). Pertanto nessuna creatura, angelica o

---

([52]) *Imago* qui sta nel senso generico di similitudine. Una cosa, cioè, ch'è oggettivamente « similitudo Dei » può esser considerata dall'intelletto come un « visibile quoddam » (*QUODLIBET*. 7, 1, 1um), oppure formalmente come similitudo.

([52]) *DE VERIT*. 8, 3, 18um; cf. Ib. 22, 14; IIa-IIae, 103, 3, 3um; IIIa, 8, 3, 3um; *SENT*. I, d27 2, 3; Ib. 4, d49, 2, 7, 8um.

([54]) « *Sicut* res creatae per suas perfectiones Deo assimilantur, *ita* et intellectus noster harum perfectionum speciebus informatur », *DE POT*. 7, 5.

([55]) In Dio, assolutamente semplice, non si può parlare di genere e specie. Per questo usiamo il « quasi » tanto per indicare diversi (in quanto rapportati ai nostri) tipi di perfezione.

([56]) In omni enim cognitione quae est per similitudinem, modus cognitionis est sucundum convenientiam similitudinis ad illud cuius est similitudo (et dico convenientiam secundum repraesentationem ... non secundum esse naturale). Et ideo,

terrestre che sia, può rivelarci sufficientemente la ricchezza eminenziale di Dio. S. Tommaso lo constata con dichiarata amarezza in molti passi ([57]).

7. *Le Tre Vie.*

Ma la preoccupazione dell'Aquinate in questi luoghi è d'impedire che la Conoscenza Speculare venga esagerata e confusa con quella per essentiam. Scongiurato questo pericolo, s'attutisce naturalmente anche il vago pessimismo di queste affermazioni.

C'è infatti per l'intelletto umano, e più ancora per l'Angelico, la possibilità di conoscere « specularmente » di Dio « quia est, et quod est omnium causa, et eminentem omnibus, et remotum ab omnibus, non solum quae sunt, sed etiam quae creata concipi possunt » ([58]). Ebbene, tranne il primo — dell'esistenza —, che non si riferisce propriamente alla conoscenza speculare, questi contenuti ideali presentano, magari indirettamente e dal di fuori ([59]), la stessa natura di Dio, secondo la famosa dialettica delle TRE VIE: causalitatis o affirmationis, remotionis o negationis, eminentiae o excellentiae ([60]), alla cui base sta, come è noto, il rapporto di somiglianza che vincola agli attributi divini le perfezioni create.

---

si similitudo deficiat a repraesentatione speciei, non autem a repraesentatione generis, cognoscetur res illa secundum rationem generis, non secundum rationem speciei. Si autem deficiat etiam a repraesentatione generis, repraesentaret autem secundum convenientiam analogiae tantum, tunc nec etiam secundum rationem generis cognoscetur sicut si cognosceretur substantiam per similitudinem accidentis. Omnis autem similitudo divinae essentiae in intellectu recepta non potest habere aliquam convenientiam cum Essentia divina nisi analogice tantum » *DE VERIT.* 8, 1.

([57]) « Res quidem sensibiles ex quibus humana ratio cognitionis principium sumit aliquale vestigium in se divinae imitationis retinent, ita tamen imperfectum quod ad declarandam ipsius Dei substantiam omnino insufficiens invenitur » *C.G.* 1, 8.

« Quamvis hoc speculum quod est mens humana de propinquiori Dei similitudinem repraesentet quam inferiores creaturae, tamen cognitio Dei quae ex mente humana accipi potest, non excedit illud genus cognitionis quod ex sensibilibus sumitur... Unde nec per hanc viam cognosci Deus altiori modo potest quam sicut causa cognoscitur per effectum » *C.G.* III, 47; cf. Ib. 49; Ib. IV, I; *DE POT.* 7, 7, 5um; Ia-IIae, 93, 2, 2um; *SENT.* I, d3, 1, 3, 5um.

([58]) *C.G.* III, 59.

([59]) Perciò S. Tommaso, riecheggiando lo Ps. - Dionigi, può dire ancora che « quid... (Deus) sit penitus manet ignotum » *C.G.* III, 49 arg. 6um.

([60]) S. Tommaso ne parla in Ia, 12, 12; Ib. 13, 1; *DE POT.* 7, 5c. et 2um; *DE MAL*, 16, 8; 3um; *IN BOETH. DE TRIN.* I, 2; *SENT.* I, d35, 1, 1; Ib. I, d3, 1, 3.

([61]) Ia, 13, 2c. et 3um.

Poichè « ogni creatura in tanto rappresenta la natura divina e le è simile, in quanto possiede una qualche perfezione » ([61]), la conoscenza speculare di Dio e la possibilità di nominarlo è intimamente legata a queste perfezioni ([62]).

Bisogna anzitutto distinguere fra perfezioni trascendentali o semplici, e predicamentali o miste ([63]). Queste ultime non possono assolutamente attribuirsi a Dio (o soltanto in senso metaforico « per via della somiglianza dell'effetto »); « i loro nomi infatti indicano e includono il modo determinato e imperfetto di partecipare le perfezioni divine », esclusivo di una determinata natura. Si tratta di perfezioni (che dovrebbero dirsi piuttosto imperfezioni) per cui la creatura si contrappone all'Onniperfetto, e che conseguono alle cose per la loro provenienza dal nulla » ([64]).

Attraverso le perfezioni semplici, invece, (assolutamente positive ed imitanti la stessa divina Essenza), noi possiamo legittimamente concepire e nominare Iddio ([65]). Anche a proposito di queste bisogna però distinguere tra le perfezioni stesse concepite dal nostro intelletto, e il modo secondo cui sono concepite ([66]). Quando noi ad esempio pensiamo alla « vita », all'« essere », al « conoscere » — perfezioni che in se stesse non indicano alcun limite — noi portiamo inevitabilmente nei loro concetti, e quasi inconsciamente, le limitatezze degli esseri viventi, e dotati di conoscenza, dai quali astrattivamente li abbiamo desunti. E qui s'apre la via remotionis o negationis, giacchè, non potendo attribuire a Dio quelle perfezioni nel modo limitato in cui le concepiamo, dovremmo negargliele del tutto. Così, posso dire che Dio è sapiente, dato che in Lui esiste propriamente e formalmente questa perfezione; ma non posso dire ch'Egli sia sapiente nella povera misura secondo cui lo siamo noi, e che inevitabilmente finisce per entrare nel mio concetto astrattivo di sapienza. Allora dirò, sempre legittimamente, che Dio non è sapiente, sottintendendo: nella misura in cui lo siamo noi ([67]).

Questo secondo momento dialettico, avviato precisamente dall'imprescindibile dissomiglianza che vena ogni creata *similitudo Dei,* muove, come ben s'è visto e sarà forse superfluo ripetere, nell'ambito delle perfezioni semplici, non di quelle predicamentali, che vanno propria-

---

([62]) Ia, 13, 4; Ib. 13, 1.
([63]) Ia, 13, 3, 1um; *C.G.* I, 31.
([64]) *DE POT.* 7, 5, 8um; cf. *SENT.* I, d45, 1, 4.
([65]) *DE POT.* 7, 5, 8um; Ia, 13, 6; Ib. 13, 3, 1um; *C.G.* I, 31.
([66]) Ia, 13, 3.
([67]) *DE POT.* 7, 5, 2um; *SENT.* I, d34, 3, 2, 3um.

mente negate: ed è come un argine che contenga e delimiti la Via Affermativa. Non è dunque una pura ignoranza, ma una fase noeticamente feconda, alla pari [68], e in proporzione diretta con la prima [69], e persino, quando si tratti di Dio, meno pericolosa per la nostra debole inelligenza. Infatti S. Tommaso, pur ammettendo che secondo la Via Affermativa « la natura di Dio ch'è spirito si conosce meglio attraverso esempi spirituali) [70], tuttavia ritiene più adatto a noi lo stile biblico di nominare e descrivere Dio « sub figuris vilium corporum », in quanto saremo più portati a concepire ed ammettere la divina sovreminenza [71].

E davvero, se i nostri concetti delle perfezioni semplici rispecchiano in certo senso necessariamente il loro modo di essere creaturale, è chiaro che la Teologia Apofatica conosce Dio meglio di quella Catafatica. Anche perchè — di qui la sua provvisorietà — già fondata su qualche previa affermazione [72], tende a un'ulteriore conoscenza positiva, in quanto prepara e condiziona la Via eminentiae, che segna il fastigio della conoscenza speculare [73]. Per questa Via, ossia mediante il giudizio che nega ogni finitezza e afferma l'assoluta eccedenza dell'esemplare analogo, l'intelletto è spronato ancora a superare la molteplicità e complessità delle sue rappresentazioni; molteplicità dovuta all'imperfectio similitudinis, che, mentre da un lato muove Dio, per così dire, a moltiplicare le creature in vista d'una estrinseca più ricca imitazione di se stesso, dall'altro spinge la mente a moltiplicare i suoi concetti, per meglio apprendere l'inesauribile essenza divina [74]. Si giunge così a un concetto unico, e insieme il più nobile, di Dio: quello d' « ipsum esse

---

(68) *C.G.* III, 39.

(69) *C.G.* III, 49.

(70) *DE POT.* 2, 1.

(71) Ia, 1, 9, 3um.

(72) « Intellectus negationis semper fundatur in aliqua affirmatione: quod ex hoc patet quod omnis negativa per affirmativam probatur; unde nisi intellectus humanus aliquid de Deo affirmative cognosceret, nihil de eo posset negare. Non autem cognosceret, si nihil quod de Deo dicit de eo verificaretur affirmative », *DE POT.* 7, 5; cf. Ia, 13, 12.

(73) *SENT.* I, d35, 1, 1 e 3; 1um; Ia, 12,1, 3um; *DE POT.* 9, 7.

(74) « Oportet ex multis similitudinibus sensibilium in divinam cognitionem pervenire, quia una non sufficit » *IN JO.* c. I, L. I (cf. Ia, 42, 2, 1um; *DE POT.* 7, 6c. et 5um) confrontando con questi:

« Divina natura communicabilis est per similitudinem » (C.G. I, 50), « sed perfectam Dei similitudinem non possunt consequi res creatae secundum unam solam speciem creaturae... Oportuit igitur esse multiplicitatem et varietatem in rebus creatis, ad hoc quod inveniretur in eis similitudo perfecta secundum suum modum » *C.G.* II, 45 (cf. Ib. III, 97; Ia, 47, 1).

subsistens » attualissimo e semplicissimo, distinto da ogni altro essere e incomunicabile, nel quale confluiscono e si risolvono tutte le altre perfezioni ([75]).

Qui la sottile punta dell'intelligenza, dopo tante conquiste s'arresta: ahimè troppo lungi dal segno!

E udiamo S. Tommaso ripetere con un certo rimpianto che di Dio, in fin de' conti, sappiamo più quel che non è che quello ch'Egli sia; che, a proposito di Lui, il culmine della conoscenza sta nel sapere di non conoscerlo, cioè nel sapere ch'Egli sopravanza a dismisura tutto quanto ne capiamo ([76]).

L'ascensione dialettica attraverso le creature ha spinto l'uomo agli estremi confini della sua ragione; eppure gran parte del mondo sensibile sfugge al suo dominio, e il regno dello spirito è quasi del tutto inesplorato. Conosciamo poco, dunque, di Dio; e l'uomo potrà ancora affaticarsi, in intensità ed estensione, intorno al suo mistero, inquietante e beatificante insieme.

Ma quand'anche l'intelletto umano ed angelico potesse dar fondo all'intelligibilità del sensibile e dello spirituale, sarebbe non di meno lontano dalla comprensione di Dio, dato che non c'è proporzione tra gli effetti e la Causa Prima, tra gli esemplari e l'Esemplare ([77]). Eppure già questo barlume di scienza speculare di Dio che ci è consentito, anzichè deprimerci, ci esalta e ci allieta ([78]); e ci arricchisce lo spirito più di tutta la scienza naturale ([79]).

8. *Concludendo.*

Il problema « se e come l'uomo possa conoscere la natura di Dio », se nei dettagli può aver l'aria di « questione elegante », nella sostanza è quanto mai serio, e, fra tutti, quello,

([75]) Ia, 13, 4; Ib. 7, 1, 3um; *C.G.* I, 31; *SENT.* I, d35, 1, 1, 2um; Ib I, d35, 1, 3, 3um: *DE ENTE ET ESS.* c. 7.

([76]) *DE VERIT.* 10, 11, 5um; *C.G.* I, 12; Ia, 2, 2, 3um; *DE POT.* 7, 5, 14um.

([77]) « Per has igitur vias intellectus noster in Dei cognitionem ascendere potest, sed propter debilitatem intellectus nostri nec ipsas vias perfecte cognoscere possumus... Si igitur ipsae viae imperfecte cognoscuntur a nobis, quomodo per eas ad perfecte cognoscendum ipsarum viarum principium poterimus pervenire? Quod, quia sine proportione excedit vias praedictas, etiam si vias ipsas cognosceremus perfecte, nondum tamen perfecta principii cognitio nobis adesset » *C.G.* I, 4; cf. *DE AN.* 16, 1.

([78]) *C.G.* I, 8.

([79]) *C.G.* I, 5.

forse, che più ha impegnato e tormentato il pensiero. E' prettamente metafisico: di conseguenza, impronta tutta la vita morale e religiosa dell'uomo, e ne condiziona il destino. Giacchè l'assoluta ignoranza della natura di Dio (posto per ipotesi che se ne conosca l'esistenza), finirebbe per farcene disinteressare, o per toglierci la ragione. Come potremmo vivere sapendoci legati a un Essere (che, con Plotino, non potremmo chiamar neanche tale) del tutto indefinibile, che non sappiamo cosa sia, e perciò cosa voglia? E non sarebbe assurda in se stessa una tal relazione?

L'ammettere invece come possibile e come ben definita nelle sue modalità la conoscenza della Natura divina, orienta decisamente e in giusto senso le nostre relazioni col trascendente: apre le vie all'amore, ch'è la perfezione dello spirito e che senza previa conoscenza è inconcepibile.

E' insomma un problema umano, che non si può trascurare; tant'è vero che ogni sistema filosofico degno di tal nome, cioè in possesso d'una metafisica, ha espresso o raccolto intorno a questo il meglio delle sue concezioni.

Nel Cristianesimo a questo problema risponde esaurientemente la Rivelazione. Ma senza togliere alla ragione la sua competenza. Anzi, è, semmai, proprio questo il caso in cui la Fede suppone, prima di oltrepassare, i dati razionali. Difatti, a giustificare logicamente la possibilità della Rivelazione non è tanto la certezza dell'esistenza, quanto un determinato concetto (della Natura) di Dio. Di qui l'importanza, nella filosofia cristiana, d'una dottrina esatta e coerente sul nostro modo di conoscerla.

Quanto abbiamo asserito in apertura ora speriamo sufficientemente dimostrato: la tesi tomista della Conoscenza Speculare, fondata sull'Esemplarismo, è la risposta esatta, di lampante coerenza con tutto il sistema.

Ora però vogliamo accennare ad un altro suo carattere: alla sua attualità. Fiorendo sulle estreme vette del pensiero, ove metafisica, poesia e misticismo convergono, essa offre una

suggestiva possibilità di salvezza alla mentalità moderna, cui l'entusiasmo per il mondo sensibile — tanto metafisicamente incompreso quanto tecnicamente dominato — minaccia di spegnere il ricordo di Dio. Non s'intende più la connessione tra la natura e Dio; nè dalla scienza delle cose si sa più trarre quella dell'Artefice.

Il Medioevo, soprattutto il primo, aveva ridotto la realtà a puro simbolo; la reazione scientista, già d'allora delineatasi, ha raggiunto oggi l'estremo opposto. Ha costretto l'essere entro i confini dell'empiria ed ha soppresso il simbolismo anche legittimo, degenerando in agnosticismo. Il mondo si è fatto di colpo luminoso e trasparente come un cristallo. Ma anche orribilmente vuoto e insignificante. E questo vuoto ricomincia a pesare come un problema eluso e non risolto. Il mondo, giù giù fino all'atomo, deve avere un significato, oltre che una struttura; deve manifestare qualcos'altro — un Assoluto —, oltre la sua contingenza.

Il Simbolismo viene così rifiorendo nei climi più disparati: romantico, mistico, esistenzialista ([80]); il più delle volte però s'isterilisce sul terreno dell'irrazionalismo, brullo di Metafisica. E si ritorna all'Agnosticismo, ora più disperato. L'eroe di certa filosofia e narrativa contemporanea ha infatti il piglio deluso e impotente di chi si trova innanzi a un libro cifrato, di cui sia andata smarrita la chiave d'interpretazione. Ci auguriamo che la rifioritura di studi tomisti, alla quale assistiamo e desideriamo contribuire, riesca ad immettere nell'esauste vene dell'attuale filosofia, il concetto vero della realtà creata: quello di rivelazione ontologica, naturale di Dio.

([80]) Così il Cantore del Faust, dopo aver esaltate le gesta di colui che tutto volle scrutare e su tutto elevarsi, conclude: « Il mondo visibile non è che un simbolo! ». Pascal aveva occhi più acuti: « Tutte le cose coprono qualche mistero; tutte le cose sono veli che coprono Dio ». Nietzsche, al contrario, non ci si raccapezza: « Il mondo è profondo, profondo: chi può capirlo »?

COMMENTATIONES

P. Sebastianus Tromp S.I.

SACRA CONGREGATIO CONCILII DE COMMUNIONE FREQUENTI DIE 9 IANUARII 1587.

Notum est omnibus famosum decretum S. Congragationis Concilii de quotidiana Sanctissima Eucharistiae sumptione, die 20 Dec. 1905 a Sancto Pio X approbatum [1], quo cuivis contentiosae disputationi circa dispositiones ad frequentem et quotidianam communionem requisitas finem fuerit impositum; minus cognitum est iam 23 annos post eandem Congregationem conditam de eadem re gravissima a Cardinalibus S. Concilii Tridentini Interpretibus fuisse disputatum et decretum editum. Quia vero olim decreta S. Congregationis Concilii solummodo dabantur Curiae vel Praelato ad quem spectabat quin publici iuris fierent, decretum illud primis decenniis post emanationem, paucis tantum innotuit.

Quantum scio, decisio prima vice typis edita fuit in libro IV *Decisionum Variarum Rotae Romanae* (qui liber non obstante titulo nil alium continet nisi declarationes Cardinalium Tridentini Interpretum) et quidem tum Francofurti, tum Lugduni anno 1608 [2]. In editione nova Lugdunensi anni 1618 pag. 190 legitur ad Tridentini sess. XXII, cap. 6:

« Obstat Concilium Tridentinum Episcopo volenti praescribere certa tempora, vel dies dominicos, quartam et sextam feriam, quibus tantum liceat viris laicis coniugatis, negotiatoribus et mulieribus, etiam non coniugatis, sanctissimam Eucharistiam sumere, et ob irreverentiam, quam potest quotidiana huius Sacramenti sumptio in sua dioecesi parare. Hoc fuit decisum in mense ianuario 1587: Obstare, quia antiquo tempore paracta consecratione omnes adstantes sumebant Eucharistiam, et ideo licitum est quotidie Eucharistiam sumere ».

---

(1) Cf. *ASS*, 1905-6, 401 sqq.; *Denz.* 1981-1990.

(2) Cf. Gregorianum 38, 1957, p. 498.

Editores libri IV Decisionum Rotalium, hoc decretum transcripserant ex codice proveniente e bibliotheca manuscripta iurisconsulti Romani Prosperi Farinacci (1544-1618) (3); postea autem decretum sparsum fuit in Gallia, Belgio, Germania, Hispania in editione Concilii Tridentini aucta declarationibus Cardinalium S. Congregationis Concilii, a Ioanne Gallimartio revisis necnon remissionibus Augustini Barbosae. Illa enim editio, licet decreto 6 Iunii 1621 in Indice posita, iterum atque iterum typis fuit excussa. Propriis enim oculis earum vidi triginta reeditiones factas inter annum 1618 et 1780 (4).

Decisio, de qua agitur, etiam exhibetur in editione Concilii Tridentini anno 1633 Lugduni facta a bibliopola Laurentio Durando. Est autem editio illa ditata Declarationibus Cardinalium, Observationibus doctrinalibus, Additionibus, Conclusionibus alphabeticis, quae continebantur in quodam codice S. Roberti Card. Bellarmani, quem Durandus post mortem Cardinalis sibi Romae acquisiverat (5). In hac editione pag. 239 legitur ad sess. XXII cap. 6 inter Declarationes Cardinalium:

« Non potest Episcopus praescribere certa tempora, ut dies dominicos, sextam vel quartam feriam, quibus liceat laicis, etiam coniugatis, communicare, ne quotidiana sumptio irreverentiam pareat, quia antiquitus quotidie communicabant. Imo hortandi ad hoc ».

Haec decisio pondere suo non caret. Nam, ut alibi demonstravi (6), decisiones Cardinalium, quae exhibentur in editione Lugdunensi anni 1633 (sunt circiter 1750 numero) probabilissime sunt codificatio quaedam facta ope et industria Antonii Card. Caraffae, tertii S. Congregationis praefecti.

De Congregatione generali, in qua factum fuit decretum, de quo agitur, melius edocemur Codice archivi Callixtini S. Congregationis Concilii Ext. 16 (7) fol. 146r, ubi ad ess. XXII caput sextum legimus propositum dubium, an modo agendi Episcopi obstet decretum Concilii praedictum:

« Die 9 Ian. 1587 congr. Col Sen Dez Car Can Sal Per Spin Lanc Cast et Al responderunt: Non obstare absolute doctrinam Concilii, sed Episcopum non posse data tempora praescribere ».

Agitur, ut patet, de Congregatione plenaria, in qua ex duodecim Cardinalibus undecim erant praesentes: March. Ant. Colonna (1565-

(3) Cf. Gregorianum 38, 1957, pp. 61-65.
(4) Cf. Gregorianum 38, 1957, p. 63, p. 70 et 39, 1958 p.
(5) Cf. Gregorianum 38, 1957, pp. 70-13.
(6) Cf. Gregorianum 38, 1957, pp. 81-84.
(7) Cf. Gregorianum 39, 1958, p.

1597), Nic. de Pellevé, Arch. Senonesis (1570-1594), Petrus Deza (1578-1600), Antonius Caraffa (1568-1591), praefectus, Julius Canani (1583-1592), Ant. Maria Salviati (1583-1602), Alexander Peretti (1585-1623), Philippus Spinola (1583-1593), Scipio Lancellotti (1583-1598), Ioann. Bapt. Castrucci (1585-1595), Marcus Altaemps (1561-1595).

Ex ipso documento clare procedit, scriptorem directe vel indirecte haurire ex actis in ipsa Congregationis sessione plenaria confectis, et hac de re prae oculis habemus responsionem authenticam, minus tamen apodicticam, Cardinalium Interpretum.

De motivis quibus movebantur Cardinales Interpretes, ni fallor, edocemur in praedicta editione Lugdunensi anni 1633, et quidem in *Observationibus Doctrinae* ad sessionis XXII cap. sextum. Sunt autem illae Observationes compositae a Ioanne Paplo Marincola. Inde a mense octobri anni 1565 fuit subsecretarius, dein ab exeunte anno 1568 usque ad annum 1575 secretarius S. Congregationis. Annis 1575-1588 Episcopus fuit Ecclesiae Theonensi. Post depositionem iterum una alterave qualitate fuit iterum Congregationi addictus. Certo enim constat eum anno 1597 in re gravissima relatorem fuisse, comprobantibus Cardinalibus emendationes a Marincola propositas (8). Quare omnino non excluditur, ea quae nunc ex *Observationibus Doctrinae* efferuntur desumpta fuisse ex relatione longiore pro Cardinalibus facta.

En verba Marincolae, pag. 240:

« In primitiva Ecclesia fideles etiam laici saepe et fortassis quotidie communicabant, de Consecratione dist. prima, cp. *omnes fideles* (9) et de Consecratione, dist. secunda cap. *per acta* (10), ubi glossa in verbo *communicent*; et exhortandi sunt ut seipsos dignos reddant, qui quotidie medicinam accipiant, cap. *si quotiescumque* de Consecratione, dist. 2 (11). Hinc Augustinus *De verbis Domini* serm. 28 dicebat (12): « Panis ille quotidianus est; accipe quotidie, ut quotidie tibi prosit; sic tamen vive, ut quotidie merearis accipere ». Non obstat quod Fabianus Papa praeceperit laicis, ut hoc ter in anno cogantur facere, cap. *Etsi non* de Consecratione dist. 2 (13), et Innocentius III semel in anno, cap. *Omnis utriusque sexus,* de Poenit, et Remiss., (14) quia frigescente

---

(8) Cf. Gregorianum 38, 1957, pp. 73-80 et p. 502; 39, 1958, p.

(9) *Decret. Grat.* III dist. 1, cap. 62: *Omnes fideles.*

(10) *Decret. Grat.* III, dist. 2, cap. 10: *Peracta.*

(11) *Decret. Grat.* III, dist. 2, cap. 14: *Si quotiescumque.*

(12) Serm 28 *de verbis Domini* — Serm. Append. 84: *ML* 39, 1908-1909.

(13) *Decret. Grat.* III, dist. 2, cap. 16: *Etsi non.*

(14) *Decret. Gregor.* V, 28, 12; *Denz.* 437.

populorum devotione haec in remedium statuta fuerunt, ut etsi non frequentius, saltem ter vel semel in anno id fiat, prout dicunt praedicta iura. Unde B. Gregorius lib. IV *Dialog.* cap. 56 refert ([15]) de Episcopo Narniensi quotidie celebrandum, qui propterea mandatum a Domino accepit per cuiusdam relationem in haec verba: « Operare quod operaris; non cesset manus tua, non cesset pes tuus ». Et B. Ambrosius in *Libro de Sacramentis* ([16]): « Grave est, quod ad mensam tuam mundo corde et innocentibus manibus non venimus; sed gravius est, si quia peccata metuimus, sacrificium non reddamus ». Item *de Sacramentis* lib. 5, cap. 4, ([17]) [cf.] de Consecratione dist. 2, cap. *Non iste* ([18]), ubi glossa in verbo *accipere,* et glossa in *dicto* capite *quotidie* ([19]) in verb. *secundum fidem.* — Laudabile est ergo frequenter communicare, nec Episcopus debet arbitrio suo conscientias metiri, *Summa Victorina* ([20]), de Eucharistia, quaest. 8 per totum. — Et ita fuit resolutum in Congregatione de mense Ianuar. 1587 ».

Hucusque demonstratio, evidenter facta a canonista. Rationes enim pro et contra necnon confirmatio pro maiore parte desumptae sunt ex codice iuris. Conclusio autem haud aliter ac in Declaratione Cardinalitia, supra e Durando allata, duplex est: reprobatur praxis Episcopi, laudatur Communio frequens.

Argumentatio vero Marincolae pro magna parte dependet a quaestiuncula a Francisco de Victoria tractata in libello *Summa de Sacramentis*, ed. Venet. 1579, foliis 51 et 52: *An liceat quotidie Eucharistiam sumere*? Clarum autem est Marincolam compendiasse expositionem longiorem, immo quaedam omisisse ex ea. Inter auctoritates enim thesim confirmantes adducit etiam glossam ex *dicto* capite *Quotidie*, licet antea caput quotidie commemoratum non fuerit. Agitur autem de distinct. II cap. 13, quod incipit: « Quotidie Eucharistiae commu-

---

([15]) Cf. *ML* 77, 421: « Vir vitae venerabilis, Cassius Narniensis Episcopus, qui quotidianum offerre consueverat Deo sacrificium, seque in lacrimis inter ipsa sacrificiorum arcana mactabat, mandatum Domini per cuiusdam sui presbyteri visionem suscepit dicentis: Age quod agis, operare quod operaris: non cesset pes tuus, non cesset manus tua; natali apostolorum venies ad me et retribuam tibi mercedem tuam ».

([16]) Citatur textus S. Ambrosii a Franc. a Victoria O.P. in sua *Summa de Sacram.*: de Euch. n. 95, ed. Venet. 1579, p. 52, non tamen addito *libro de Sacr.*, in quo textus non invenitur.

([17]) *De Sacr.* V, 4, 25; *ML* 16, 471, ubi habentur eadem verba ac in Augustini Serm. *de verbis Domini* 28.

([18]) *Decr. Grat.* III, dist. 2, cap. 56: *Non iste.* Desumptum ex *de Sacr.* V, 4, 25.

([19]) *Decr. Grat.* III, dist. 2, cap. 13: *Quotidie.*

([20]) FRANC. VICTORIA, *Summa de Sacram.*: de Euchar. n. 85, ed. Venet. 1579, ff. 51-52.

nionem accipere nec laudo nec vitupero » ([21]). Non indiget probatione in documento excepto a Marincola actum fuisse de capite 13° *Quotidie* inter rationes allatas contra thesim. Etiam textus e *Dialogis* Gregorii Magni et textus Ambrosianus *Grave est etc.* supponunt aliam omissam fuisse obiectionem, videlicet: « Sacerdotes non debent frequenter sacrificare; ergo nec fideles frequenter communicare ». Nisi enim haec obiectio proposita fuerit, textus Gregorii et Ambrosii carent omni vi probativa.

Hucusque de congregatione habita 9 Ian. 1587 ex fontibus non officialibus Congregationis. In actis autem officialibus habetur fructus disputationum, videlicet Epistola data Episcopo Brixiensi die 27 Ian. 1587, quae Extat in *Libr. Epistol.* vol. VI ff. 169v-171v. En litteras:

« Revme Domine. — Consuluit Amplitudo Tua S. Dominum Nostrum, an laicis in civitate ista et dioecesi negotiantibus, coniugatis item, qui Sacrosanctam Eucharistiam frequentius aut etiam quotidie sumunt, nec tamen alios ullo insigni in virtutibus progressu antecedere cernuntur, expediret certos aliquot dies statuere, quibus tantummodo communicarent. Re autem huiusmodi ab eius Sanctitate ad S. Congregationem Cardinalium Concilii Tridentini Interpretum delata, Illustrissimi Patres unanimi ([22]) sententia censuerunt:

« Etsi frequens quotidianusve huius admirandi Sacramenti usus a Sanctis Patribus fuerit semper in Ecclesia probatus, numquam tamen, aut saepius illud percipiendi, aut ab eo abstinendi certis singulis mensibus aut hebdomadis dies statuerunt, quos nec Concilium Tridentinum praescripsit. Sed quasi humanam infirmitatem secum reputaret, nihil praecipiens, quid cuperet tantummodo indicavit, cum inquit: *Optaret quidem Sacrosancta Synodus, ut in singulis Missis fideles adstantes, sacramentali Eucharistiae perceptione communicarent.* Idque non immerito. Multiplices enim sunt conscientiarum recessus, variae ob huius mundi negotia spiritus alienationes (f. 170r), multa contra gratiae et Dei dona parvulis elargita, quae cum humanis oculis scrutari non possimus, nihil certe de cuiusque dignitate atque integritate et consequenter de frequentiori aut quotidiano vitalis panis usu potest constitui.

« Et propterea, quod ad negotiatores ipsos attinet, frequens ad sacram alimoniam percipiendam accessus confessariorum secreta cordis explorantium iudicio est relinquendus: qui ex conscientiarum puritate

([21]) GENNAD., *De eccls. dogmat.* 53: *ML* 58, 994. De hoc libro false Augustino attributo cf. THOM. AQ., *Quodlib.* 12, art. 11; BARON., *Ann. eccl.* II ad ann. Christi 263; BELLARM., *de Script, eccl.* ad ann. 490.

([22]) Elenchum paulo supra exhibuimus.

et frequentiae fructu et ad pietatem processu, laicis negotiatoribus et coniugatis, quod prospiciant eorum saluti profuturum, id illis praescribere debebunt.

« In coniugatis autem hoc amplius animadvertent, cum beatus Apostolus nolit eos invicem defraudari, nisi forte ex consensu ad tempus, ut vacent orationi, eos serio admoneant, tanto magis ob Sacratissimae Eucharistiae reverentiam continentiae vacandum puriorique mente ad coelestium Epularum communionem esse conveniendum.

« In hoc igitur pastoralis diligentia potissimum invigilabit, non ut a frequenti aut quotidiana sacrae Communionis sumptione unica praecepti formula aliqui deterreantur, aut sumendi dies universe constituantur: sed magis quid singulis (f. 170v) sit permittendum, per se aut per parochos seu confessarios sibi decernendum putet, illudque omnino provideat, ut nemo a sacro convivio, seu frequenter seu quotidie accesserit, repellatur; et nihilominus det operam, ut unusquisque digne pro devotionis et praeparationis modo rarius aut crebrius dominici Corporis suavitatem degustet.

« Quod autem de Monialibus quotidie Sacram Communionem petentibus Amplitudo tua quaerit, admonendae illae erunt, ut diebus ex earum instituto praestitutis communicent. Si quae vero puritate mentis eniteant et fervore spiritus ita incaluerint, ut dignae quotidiana S.mi Sacramenti perceptione videri possint, id illis a Superioribus permittatur.

« Proderit etiam praeter parochorum et confessariorum diligentiam, opera quoque concionatorum uti, et cum iis constitutum habere, ut cum fideles ad S.mi Sacramenti frequentiam (quod facere debent) accenderint, statim de magna ad illud sumendum praeparatione orationem habeant; generatimque ostendant eos, qui ad quotidianam aut frequentiorem salutiferi cibi sumptionem devoto studio excitantur, debere sive laici negotiatores sint sive coniugati, (f. 171r) suam agnoscere infirmitatem ut dignitate sacramenti ac divini iudicii formidine discant coelestem mensam, in qua Christus sumitur, revereri; et si quando se minus paratos senserint, ab ea abstinere seque ad maiorem praeparationem accingere.

« Est autem quod Amplitudo tua de huiusmodi in ista civitate [frequentia] gratias Deo agat, quam ipsa adhibito prudentiae et iudicii temperamento alere debebit, a suoque officio postulari sibi maxime persuadebit nulli labori aut diligentiae parcendum, ut omnis irreverentiae et scandali in veri et immaculati agni perceptione tollatur, virtutesque ac dona in sumentibus augeantur. Quod abunde continget, si ii qui devoto huiusmodi studio divina praestante gratia tenentur

seque sacratissimo pane frequentius refieri cupiunt, suas vires expendere seque probare cum timore et claritate assueverint. Quibus Christum Dominum, qui se fidelibus manducandum et pretium in morte tradidit, atque in coelesti regno se praemium est daturus, praecemur ut suam opem ad dignam praeparationem et sumptionem largiatur, Amplitudinemque tuam, quo in hoc unum maxime incumbere alieque pastoralia munia explere (f. 171v) possit, incolumen tuetatur. — Romae, die XXIIII Ianuarii 1587 ».

Libenter concedo me lecto atque saepius relecto hoc documento manere paulum perplexum. Quodammodo quod una manu datur, altera retrahitur. Vehementer commendatur frequens communio, sed ita extollitur praeparatio proxima et remota, ut pauci sint qui reapse frequenter communicare queant. Nimis consideratur suprema dignitas Sacramenti, non satis indoles medicinalis, a Tridentino Concilio sess. XIII cap. altero notata. Possumus instructionem ad haec capita redigere:

1. Communio frequens, immo quotidiana est consuetudo veneranda Ecclesiae primaevae.

2. Quare maxime suadetur a Concilio Tridentino, quin tamen imponatur.

3. Imponi nequit quia propter debilitatem humanam multi non gaudent debita conscientiae puritate; et quia quidam status sunt, qui videntur difficulter componi cum communione frequenti, ut v.g. negotiatorum et coniugatorum.

4. Non tamen omnes negotiatores et coniugati excludi possunt a frequenti sumptione panis vitae. Nemo enim scit quid gratia Dei valeat in animis simplicium corde.

5. Quare omnino non expedit vel licet dies communionis pro quibusdum hominum generibus limitare ad certos hebdomadae dies.

6. Ut aliquis frequenter accedat ad S. Communionem, requiruntur puritas mentis et fervor spiritus solito maiores. Quo maior ea puritas, quo grandior ille fervor, eo liberalius concedi potest frequentior Communio.

7. Non supponi potest illa puritas illeque fervor ex eo quod quis sequens consilia evangelica tendit in perfectionem evangelicam acquirendam.

8. Insuper in coniugatis requirendum, ut sese pro tempore et mutuo consensu abstineant ab usu matrimonii.

9. Quare confessarii, directores spirituales, praedicatores debent ex una parte instigare ad frequentem communionem, ex altera ad eam puritatem et eum fervorem, quae sunt quasi conditio. Quare praedicatores statim post factam exhortationem ad communionem frequentem faciant aliam de debita praeparatione et praerequisito devotionis fervore.

Haec de epistola ad Episcopum Brixiensem. Iam notavi eam non esse talem in qua plene acquiescas. Forsan melius intelligeretur, si nobis notae essent consuetudines et irreverentiae ab Episcopo in suis litteris probabiliter denuntiatae. Etiam hodiedum nonnumquam in communicando ita negligitur praeparatio et gratiarum actio, ut quis non absque ratione sentiat paululum magis quam antea praeter opus operatum insistendum esse in opus operantis. Mirum ex altera parte est in numerosis illis manuscriptis et editis ([23]), in quibus afferuntur antiquae declarationes et decisiones S. Congr. Concilii, nil reperiri de frequentia S. Comunionis diiudicanda secundum gradum puritatis et fervoris motivisque aliis illam frequentiam limitantibus: factum profecto tam mirum, ut dubium exoriatur num reapse expedita fuerit epistola.

Operae quoque pretium est comparare hanc epistolam cum sermone, quem habuit die 15 Iun. 1603 S. Robertus Bellarminus ([24]), in quo tum alia tractat, tum etiam duplicem quaestionem, 1. quam frequenter sit communicandum, 2. quid requiratur ad digne communicandum. Quoad secundum punctum S. Doctor requerit: primum statum gratiae; alterum conscientiam nos recipere Christum et revenentiam correspondentem; tertium, desiderium seu famem cibi tam pretiosi, qui famis, si sit tenuis, augeri possit frequentius edendo; tandem quietem in comedendo et post comestionem.

Notatu dignissima sunt, quae scribit S. Robertus de fame crescente edendo. Iam anno 1570 vix vel forsan nondum sacerdos de frequenti communione scripserat ([25]): « Communio frequens esset unica via reformandi Ecclesiam, si possent adduci saeculares ad communicandum singulis mensibus et qui sunt meliores singulis dominicis. Nam hoc modo cogerentur saepius confiteri: unde omnia mala tolluntur ».

([23]) De editis cf. Gregorianum 38, 1957, pp. 51-96; de manuscriptis *ibidem* 38, 1957, pp. 481-502 et 39, 1958, pp.

([24]) Cf. S. TROMP. S. I., *Bellarmini Opera Oratoria Postuma* vol. IV, pp. 165-174, collata *Conclusione Lovaiensi* a. 1570 de frequenti Communione, *ibid.* pp. 243-250.

([25]) *Op. Orat. Post.* l. 1, pp. 247-248.

Pietro Palazzini

L'ETICA CRISTIANA DEL LAVORO ED IL LAVORO FORZATO CON SPECIALE RIGUARDO ALLA CECOSLOVACCHIA SOVIETIZZATA

Negli Stati contemporanei civili la legislazione a tutela del lavoro è un principio comune, proclamato spesso nelle Carte Costituzionali e precisato in molte leggi (1).

Si è creata anche sul piano internazionale una efficace tutela del lavoro. In proposito c'è tutta una serie di accordi internazionali. La massima istituzione è l'*Organizzazione internazionale del lavoro,* che è riconosciuta come una istituzione speciale dell'O.N.U. con apposito accordo (a. 1946).

Si tende sempre più alla salvaguardia della persona umana nell'organizzazione del lavoro, perchè il lavoro, pur restando una dura necessità, perda sempre più il suo carattere di oppressione, rispetti la dignità dell'essere umano e conservi il suo ordinamento a servizio di sé stesso, dei propri cari e della intera società, ultima a venire nella gerarchia di servizio.

Ma mentre questo ideale in buona parte del mondo diviene di giorno in giorno più concreta realtà, in altre parti, che si sogliono designare con il termine « oltre cortina di ferro », ritornano in pieno forme di brutale schiavitù del lavoro.

Il lavoro forzato esisteva già sotto il vecchio regime russo, ma è stato un fenomeno, per quanto doloroso, relativamente trascurabile. La cifra dei lavoratori forzati di Nicolò II non ha mai passato la cifra di 33.000 prigionieri, cioè il 0,05% del numero complessivo degli operai. (2)

---

(1) Cfr. ad es. la *Costituzione Italiana,* art. 1, 4, 35 ss., 41. Per riguardo alle leggi speciali, sono da ricordarsi le leggi che regolano il lavoro delle donne e bambini: ad es. R. D. 10 nov. 1907, n. 818, T. U. sul lavoro delle donne e di fanciulli: *Italica Lex,* a cura di G. Davicini, Torino 1944, p. 879 ss.

(2) *Aggiornamenti sociali,* 3 (1951) 81.

Oggi purtroppo al di là della cortina di ferro, se si volesse parlare in senso stretto, occorrerebbe chiamare forzato ogni lavoro.

Secondo la dottrina dei comunisti la classe privilegiata sarebbe la classe lavoratrice. Ma la realtà è altra. I comunisti emanano tali leggi riguardo alle circostanze di lavoro, che praticamente ogni lavoro diventa forzato.

Ora lavoro forzato, in senso stretto, non è soltanto quello che uno è obbligato a fare dopo un processo giudiziario od in seguito ad un ordinamento di polizia contro la propria volontà, ma diventa forzato anche il lavoro, che colui che ne è impegnato non può cambiare o lasciare senza il pericolo di perdere la propria libertà; o meglio è forzata ogni specie di lavoro, dove non esiste il diritto di scegliere liberamente il proprio posto di lavoro. (2 bis)

Sebbene anche questo potrebbe essere chiamato « lavoro forzato », il nostro compito, in questo articolo, sarà piuttosto quello di dimostrare l'inconciliabilità del lavoro forzato, che porta il carattere della condanna e della prigione, con la dottrina cristiana.

1. — *La libertà come condizione* sine qua non *per poter lavorare degnamente.*

Poichè ciascuno deve compiere *liberamente* i suoi doveri, è necessario che egli sia non solo inviolabile nella sua persona, ma che abbia pure un campo per la sua libera manifestazione... Si domanda perciò: quali diritti spettino all'individuo riguardo al libero movimento nella società. Massima generale: ciascuno ha in sé il diritto di determinarsi pienamente e liberamente, cosicchè nessuno possa impedirlo nel proprio operare, a meno che non ne abbia ricevuto il potere da Dio.

Evidentemente non tutti possono essere autorizzati d'imporre a loro piacere delle norme agli altri, in quanto così ognuno sarebbe schiavo di tutti. Chi, dunque, pretende il diritto di comandare agli altri, deve provarlo. Nè può desumere tale prova dalla natura umana, essendo in ciò tutti uguali. (3)

Certamente qui si tratta piuttosto dei diritti di libertà dei singoli nei loro mutui rapporti. Ma secondo il diritto naturale nel primo posto sta la libertà del singolo, e lo scopo dello Stato non è altro che proteggere i diritti dell'individuo, dei membri dello Stato.

E' l'obbligo dello Stato di procurare una condizione sociale che

---

(2 bis) E tale è la condizione di ogni lavoro nei paesi comunisti. Cfr. U. LATTANZI, *Occidente in pericolo,* Bologna 1953, p. 160 ss.

(3) V. cfr. CATHREIN, *Filosofia morale,* I, Firenze 1913, p. 113.

renda possibile ad ognuno dei suoi membri — mediante la propria libera cooperazione — l'acquisizione del necessario per la loro felicità, in quanto ciò è realizzabile in questo mondo. Perchè dunque lo Stato compia il suo dovere, non è necessario che ogni membro, divenga effettivamente felice, ma che si procurino a ciascuno le condizioni e i mezzi necessari per diventare tali; così che nessuno, senza colpa propria o altrui, venga escluso dalla felicità comune, appunto in seguito alla condizione sociale creata o tollerata dal potere pubblico. [4]

Non è così nei sistemi totalitari dove non si può parlare dei diritti dei singoli membri della società. Dove esiste una classe privilegiata, ivi « actum est » di giustizia per tutti. Anzi nel sistema comunista è molto difficile parlare di una « classe » privilegiata, perchè quella, che dovrebbe esserlo — la classe lavoratrice — è diventata la classe di schiavi e oppressi. Là dove è caduta la norma, secondo cui ciascuno ha in sè il diritto di determinarsi pienamente e liberamente, è finito tutto ciò che riguarda la libertà di scelta della propria professione, l'ambiente di lavoro, ecc.

Ci si presenta allora la questione se può lo Stato, e quando, determinare l'azione e la libertà dei suoi sudditi.

La forza pubblica è una necessità sociale; dunque quando non si trovasse altro modo di provvedere alle vere necessità sociali, l'autorità ha non solo il diritto, ma il dovere d'imporre le funzioni ai sudditi, ed essi sono obbligati ad adempierle. Ma quando può dirsi che esista uno stato di necessità sociale? che esista il diritto di usare la forza per comprimere certe libertà? [4 bis]

A soddisfare tale bisogno si può usare autorità e forza, quando altri mezzi non bastano. L'intervento sociale deve consistere nell'assicurare a ciascuno l'uso dei diritti vivi, di quelli cioè che emergono intatti dalla collisione con i diritti altrui. Ora ciascuno ha il diritto di usare i mezzi per sostenersi secondo l'indirizzo della propria ragione, giacchè il sostentamento dell'individuo appartiene per sè e primieramente all'ordine individuale, il quale è governato dalla ragione dell'individuo. Dunque la società per sè non può intromettersi nell'assegnare all'individuo questa o quella professione. Allora soltanto le sarà lecito, quando il diritto di tutti verrà in collisione con il diritto uguale o minore dell'individuo [5].

Allora soltanto l'intromettersi della società o dello Stato nei diritti individuali si può ammettere quando si tratti dei diritti altrui o dove si tratti dei diritti di tutti, cioè del bene pubblico.

---

(4) V. cfr. CATHREIN, *Filosofia morale,* II, Firenze 1920, p. 563.

(4 bis) L. TAPARELLI, *Diritto naturale,* II, Roma 1856, p. 9.

(5) ID., *o. c.,* p. 181.

2. — *Rapporti tra Stato, lavoro ed operai.*

Tutela del lavoro degli operai.

« Quanto alla tutela dei ben corporali ed esteriori, prima di tutto è dovere di sottrarre il povero operaio alla inumanità di avidi speculatori, che per guadagno abusano senza alcuna discrezione delle persone come di cose. Non è giusto, nè umano esigere dall'uomo tanto lavoro, da farne per troppa fatica istupidire la mente, e di fiaccarne il corpo. Come la sua natura, così l'attività dell'uomo è limitata. L'esercizio e l'uso l'affina, a condizione però che di quando in quando venga sospeso per dar luogo al riposo. Non deve dunque il lavoro prolungarsi più che le forze non comportino » ([6]).

Senza dubbio il compito dei lavori forzati non è soltanto uno scopo economico, ma esaurire ed instupidire l'individuo così, che non possa nè pensare normalmente, nè nuocere in qualche maniera allo Stato totalitario.

Dal lato economico la funzione di questi lavori sarebbe quella di salvare lo Stato dalla crisi economica, perchè le persone condannate ai lavori forzati devono lavorare gratuitamente. Così non si può parlare di un patto giusto tra il lavoratore e lo Stato. Come già osservava Leone XIII, soltanto se il padrone non pagasse la intera mercede all'operaio, o questi non prestasse tutta l'opera pattuita, commettendosi ingiustizia, solo allora, cioè a tutela dei rispettivi diritti e, non per altre ragioni, sarebbe lecito l'intervento dello Stato ([1]).

La quantità del lavoro.

Ad impossibilia nemo tenetur. E questo vale anche nella vita sociale ed economica. La frase dei comunisti « lavorare secondo le forze proprie, e ricevere secondo i suoi bisogni » suona come un paradosso.

« Le travail, étant l'instrument essential de la civilisation, toute l'organisation sociale doit être centrée sur le travail. Toutes les institutions doivent avoir pour objet, direct ou indirect, de favoriser le travail. Dans une société saine, la dignité, le rang, la considération, la fortune des citoyens dépendent avant tout de leur valeur au travail. La valeur de l'homme, c'est sa valeur au travail. Celle qu'il peut tenir de ses ancêtres, de sa formation, ne mérite qu'on la respecte que dans la mesure ou elle se traduit en travail...

La question de la rémunération du travail se pose à propos du

---

([6]) LEONE XIII, Enc. *Rerum novarum,* n. 25, in *Le encicliche sociali dei Papi,* a cura di I. Giordani, 2, Roma 1944, p. 118-149, (ed. 3, 1948, p. 176).

([7]) *L. c.,* n. 27, in *Le encicliche sociali,* ed. 2, p. 149 (ed. 3, p. 177).

travail au service direct de la collectivité ou d'un particulier. Elle ne se pose pas, évidemment, à propos du travail de formation personnelle » ([8]).

La Chiesa Cattolica non cessa mai dal dire che la dignità della persona umana è più alta di ciò che possa diventare una macchina pesante o un oggetto nelle mani dello Stato, il cui valore viene apprezzato secondo la capacità di produttività. Al contrario non mancano neppure oggi sistemi erronei, che insegnano nel nome del cosidetto « benessere comune » (che si riduce molte volte all'interesse di una classe o di un gruppo dei tiranni governanti) che si può esigere dall'individuo il sacrificio delle sue forze fin all'estremo.

Osserva in merito il Leclercq: « Deux principes dominent la matière. Le premier est qu'aucun bien matériel n'est l'équivalent adéquat du travail humain; le second est que tout homme a le droit de trouver dans son travail des moyens d'existence conformes au rang social que ce travail lui confère. Lorsqu'un homme travaille au service d'un autre, perticulier ou collectivité, il lui apporte, non pas l'aide purement matérielle d'une machine, mais une collaboration humaine » ([9]).

E con maggiore autorità e chiarezza il problema è centrato nelle parole di Pio XII: « ... Di fatto voi vedete che il popolo lavoratore rimane legato, aggiogato e stretto alla forza del capitalismo dello Stato, il quale comprime e assoggetta tutti, non meno la famiglia che le coscienze, e trasforma gli operai in una gigantesca macchina di lavoro. Non diversamente da altri sistemi e ordinamenti sociali, che pretende di combattere, esso tutto raggruppa, ordina e costringe in uno spaventevole strumento di guerra che domanda non solo il sangue e la salute, ma anche i beni e la prosperità del popolo » ([10]).

La libertà di una persona mai può essere limitata in tale misura, che debba lavorare oltre le sue forze.

Ancora *ad rem*: « La mesure selon laquelle l'homme a le devoir de travailler ressort aussi de cette place du travail dans la vie. L'homme a le devoir de consacrer sa vie au travail; son devoir de travail n'a donc d'autres limites que celles de ses forces. Cette concentration de la vie sur le travail n'exclut pas que l'homme se distraie et se repose dans toute la mesure ou il en a besoin pour travailler perfaitement, Le travail excessif diminue l'homme; la contention d'esprit l'amoindrit » ([11]).

([8]) Leclercq, *Les droits et devoirs individuels,* Namur 1937, p. 38-39.
([9]) Id., *o.c.* p. 39-40.
([10]) Cfr. *Le encicliche sociali,* p. 178.
([11]) Cfr. I. Leclercq, *o. c.,* p. 26.

La libertà di scegliere una professione o il campo del lavoro.

Il principio metafisico: « *Omne agens agendo perficitur* », è un principio normativo anche nell'etica. Ma è molto importante, che l'agente abbia un ambiente della sua azione, o una professione, da lui stesso scelta, per poter perfezionarsi secondo le proprie attitudini e secondo la propria volontà. Ciò ha una importanza non soltanto naturale, ma anche sopranaturale. Perchè non è una cosa indifferente avere una professione od occupazione secondo la propria volontà e le proprie attitudini, oppure averla imposta da una autorità incompetente. Ciò sarebbe anche contro le intenzioni del Creatore, che ci ha dato le possibilità e la libertà per poter scegliere i mezzi per raggiungere il nostro fine ultimo. L'uomo non soltanto può, ma deve elevare tutta la sua abilità al massimo ed elaborare in sè un *totum harmonicum* così, che non sia una caricatura della personalità umana, ma uomo nel senso pieno della parola ([12]).

La personalità umana, la sua posizione giuridica ed i suoi possessi giuridici non sono oggetti di merce. L'uomo è soggetto ma non è oggetto di una falsa applicazione della legge.

« Al dovere personale del lavoro imposto dalla natura, corrisponde e consegue il diritto naturale di ciascun individuo a fare del lavoro il mezzo per provvedere alla vita propria e dei figli: tanto altamente è ordinato per la conservazione dell'uomo l'impero della natura. Ma notate che tale dovere e il relativo diritto al lavoro viene imposto e concesso all'individuo in primo appello dalla natura, e non già dalla società, come se l'uomo altro non fosse che un semplice servo o funzionario della comunità » ([13]).

« Par ailleurs, l'Etat doit organiser la société de façon que chacun y travaille aussi librement que possible. La liberté du travail est une consequence du droit de libre dispostion de soi. Il y a un droit naturel a choisir son metier. L'Etat, gardien du bien public, doit veiller d'une part, à ce que chaque profession ne soit exercée que par eux qui en sont capables, et d'autre part, a ce que chacun puisse exercer la profession qu'il veut dans la mesure ou l'ordre social le permet. L'organisation professionelle doit tenir compte de ces deux termes » ([14]).

([12]) Cfr. Pio XI, Enc. *Quadrigesimo anno,* 56; Pio XII, *Radiomessaggio natalizio 1942,* 7, in *Le encicliche sociali,* ed. 2, p. 346, 351.

([13]) Pio XII, *Radiomessaggio per cinquantenario della « Rerum novarum »,* (1 giugno 1941), in *Le encicliche sociali,* ed. 2, p. 509-510.

([14]) I. Leclercq, *o. c.,* p. 49.

L'economia dello Stato ed i lavoratori.

Nei paesi di oltre cortina tutti sanno che cosa significhino i « Piani quinquennali ». Si sa anche, che secondo i piani dello Stato si deve distribuire il lavoro. E vi sono molte sezioni di lavoro (specialmente nelle miniere) dove occorrono migliaia di lavoratori forti. Volontariamente vanno pochi; dall'altra parte, secondo il piano dello Stato, il numero prescritto non può mancare. Ma il problema si risolve facilmente con il lavoro forzato.

Nel nome dell'interesse della società si mandano alcuni « elementi pericolosi » per il regime nell'industria pesante e nelle miniere contro la loro volontà. Così si risolvono due problemi: da una parte ogni posto viene occupato, dall'altra quegli infelici devono lavorare più o meno gratuitamente. In questi casi non si può affatto parlare di diritti o di libertà dell'individuo. Non si parla più di esigenze elementari del lavoratore, di durata del lavoro, del riposo ecc.; l'uomo è divenuto un oggetto nelle mani dello Stato che lo adopera secondo le necessità della vita economica.

Nessuno ha dato allo Stato tale potere di disporre coi propri sudditi secondo i capricci di una classe o di un partito; nè Dio nè la società umana.

« L'azione dello Stato riguarda anzitutto la protezione della vita umana: a questo primo suo dovere si riconnettono le leggi dette di protezione operaia circa la durata del lavoro quotidiano, la proibizione del lavoro notturno, il riposo domenicale, l'igiene e la sicurezza del lavoro. Lo Stato prende egualmente ed a giusta ragione le misure che sono in suo potere, per assicurare la giustizia e la lealtà nelle transazioni. A buon diritto esso combatte la speculazione ingiusta, ed ogni forma d'usura, con disposizioni ad un tempo preventive e repressive. Esso non deve mancar di proteggere i consumatori...

Spetta allo Stato imprimere una direzione-base all'economia nazionale, e, a tal fine, istituire un Consiglio economico nazionale, espressione dell'organizzazione professionale, che permetterà ai pubblici poteri d'agire in uno stretto collegamento con i rappresentanti qualificati e competenti di tutti i rami della produzione » ([15]).

« Può affermarsi con verità che il lavoro degli operai è quello che forma la ricchezza nazionale. E' quindi giusto che il governo s'interessi dell'operaio, facendo sì che egli partecipi in qualche misura di quella ricchezza che egli medesimo produce: cosicchè abbia vitto e vestito,

([15]) *Codice sociale*, ed. La civiltà cattolica, Roma, s. a., p. 102-103, n. 168, 171.

e campi meno disagiatamente la vita. Si favorisca dunque al possibile tutto ciò che può in qualche modo migliorare la condizione di lui, sicuri che, nonchè nuocere ad alcuno, questa provvidenza gioverà a tutti; essendo interesse universale che non rimangano nella miseria coloro da cui provengono vantaggi di tanto rilievo » ([16]).

« Un regime economico bene ordinato non può astenersi dal libero giuoco della concorrenza » ([17]). Non è difficile sottintendere che anche negli Stati totalitari — e specialmente negli Stati a regime comunista — esiste una concorrenza mediante i cosidetti « stacanovisti », i quali con il loro « sopra-lavoro » costringono gli altri lavoratori a lavorare sempre di più, benchè il pagamento rimanga lo stesso. Questa maniera si pratica specialmente nei campi di lavoro forzato, dove quelli che lavorano sopra il 150%, dopo qualche mese ricevono il permesso per un giorno o due di andare a casa. Certamente quelli che non raggiungono detto livello di produttività non avranno mai nessuna concessione o privilegio. Ma questa concorrenza è indegna della persona umana. Qui si verifica piuttosto la teoria di selezione di Darwin: chi vale di più come forza bruta, prevale sugli altri.

« Infatti, se una concorrenza onesta è mezzo eccellente per suscitare lo spirito intraprendente e per adattar l'apparato economico ai bisogni dei consumatori, la libera concorrenza tende tuttavia troppo facilmente alla tirannia economica, ed al monopolio od anche al disconoscimento dei valori morali e sociali. Questa tendenza la rende pericolosa ed inefficace come elemento unico o fondamentale della vita economica.

La dittatura economica, sia essa statale sia capitalistica, non saprebbe servir meglio da principio regolatore della vita economica, poichè essa impastoia lo slancio individuale schiacciando la libera iniziativa; conduce all'asservimento della persona umana e tende a sottomettere ai fini economici i valori superiori, morali e sociali » ([18]).

Il governo deve avere d'avanti agli occhi anche la giustizia sociale ed anche la carità, alla quale devono sottomettersi anche gl'interessi economici dello Stato.

« La vita economica dipende dalla giustizia e dalla carità. A fianco della giustizia commutativa, che regola i contratti, e della giustizia distributiva, che regola gli oneri ed i vantaggi sociali, occorre assegnare un posto alla giustizia sociale o legale, a quella cioè che si riferisce al bene comune, del quale l'autorità si rende garante e che ogni indi-

---

([16]) *Le encicliche sociali,* p. 172.
([17]) *Codice sociale,* n. 90, p. 68.
([18]) *Codice sociale,* n. 90, p. 68.

viduo, membro del corpo sociale, è obbligato a servire ed arricchire. Beneficiario di questo bene comune, l'individuo ne ha, in una certa misura, la cura, sebbene primi responsabili ne siano i governanti.

La giustizia sociale deve penetrare le istituzioni e la vita tutta dei popoli. La sua efficacia deve manifestarsi sopratutto attraverso la creazione d'un ordine giuridico e sociale che informi tutta la vita economica » [19].

« Ma la giustizia è lungi dall'esaurire la somma dei doveri verso gli altri. Oltre a quanto essa esige, v'è quanto è voluto dall'amor fraterno che gli uomini debbono sentire e praticare l'un verso l'altro, sia come figli d'uno stesso Padre celeste, sia come discendenti della stessa coppia primitiva dei nostri progenitori. Esso offre un campo illimitato d'iniziative, di servizi, di sacrifici personali, utili al bene comune.

La carità trova così nella vita economica una missione molto importante da compiere » [20].

L'atteggiamento esplicito della dottrina cristiana verso i lavori forzati.

« Il lavoro forzato è condannato dal diritto naturale se importa la limitazione della libertà umana in tale misura, che l'uomo diventi un animale o una macchina, il cui scopo non sia altro che essere soggetto dell'economia dello Stato e aumentarne la produzione. Qualunque lavoro forzato è poi assai poco conforme alla dignità umana ». Non è dunque ammissibile altro che in via transitoria, quando il bene comune e soprattutto i fini della civiltà lo esigano. Nelle società civilmente progredite, in cui gli uomini compiono generalmente il loro dovere di lavoro, sarà raramente lecito d'imporlo.

Nelle colonie civilmente arretrate, di fronte ad indigeni che si sottraggono deliberatamente alla legge del lavoro, il ricorrere alla coazione è legittimato più sovente che altrove. Tuttavia bisogna tendere alla sua progressiva eliminazione, tanto più che il lavoro obbligatorio degli indigeni si presta certamente a gravi abusi.

Salvo pubbliche calamità o esecuzioni di lavori pubblici necessari, ed eccezione fatta di situazioni nelle quali il lavoro obbligato è giusto mezzo per pagare le imposte, la requisizione non deve mai cadere su lavoratori già in servizio attivo, sia per conto proprio, sia per conto d'altri. Ogni requisizione dev'essere compatibile con le forze della gene-

---

(19) *Ibid.*, n. 175, p. 105.

(20) *Codice sociale*, n. 176, p. 105.

razione presente; essa dev'essere ordinata dal Governo od almeno, se si tratta di lavoro d'indigeni nelle colonie, subordinata caso per caso alla approvazione dell'autorità superiore sotto il controllo e la responsabilità dello Stato metropolitano.

L'esecuzione del lavoro dovrà essere circondata da tutte le precauzioni e garanzie che ne rendano giuste ed umane le condizioni. Gli operai debbono essere protetti in modo particolare contro le malattie industriali, quali la silicosi » ([21]).

3. — *Il lavoro forzato.*

Nel campo internazionale non esiste ancora una vera e propria definizione, nel senso filosofico della parola, del lavoro forzato. Abbiamo però una definizione giuridica del « lavoro forzato ed obbligatorio » (*the forced and compulsory labor*) di altissimo valore internazionale. Si tratta della definizione contenuta nell'articolo 2 della convenzione internazionale dell'Organizzazione Internazionale del Lavoro, del 1930 ([22]).

Il fatto che questa convenzione era alla fine del 1953 in vigore in ben 24 nazioni (e nei paesi non sovrani da loro dipendenti) e ratificata da altre quattro nazioni, le contribuisce una enorme autorità pratica, oltrechè una considerevole espansione geografica del concetto di lavoro forzato ([23]).

Il « lavoro forzato o obbligatorio » secondo questa convenzione è « tout travail ou service exigé d'un individu sous la menace d'une peine quelconque et pour lequel le dit individu ne s'est pas offert de plein grè ». Ma siccome la definizione, così come suona, è troppo larga, lo stesso articolo 2 della convenzione enumera i casi, che tuttavia non costituiscono il lavoro forzato. Essi sono:

a) ogni lavoro o servizio di carattere permanente militare. imposto in virtù delle leggi sul servizio militare (battaglioni di lavoro);

b) ogni lavoro o servizio facente parte degli obblighi civici normali di un paese autonomo (qui entra l'obbligo generale di lavoro, sanzionato in parecchie costituzioni recenti);

c) ogni lavoro o servizio, richiesto come conseguenza di una condanna pronunciata per mezzo della decisione giudiziaria, a condizione che questo lavoro o servizio sia eseguito sotto la sorveglianza ed il

---

([21]) *Codice sociale,* n. 97, p. 71 - 72.

([22]) *C.I.T.*, vol. I, artt. 1208-1233; la definizione si trova nell'art. 1210.

([23]) Cfr. l'elenco dei paesi, nei quali la convenzione deve essere applicata, in *C.I.T.*, vol. I, p. 1073 ss., nota 46.

controllo delle autorità pubbliche e che il condannato non sia abbandonato all'arbitrio dei singoli, delle compagnie e delle persone morali private;

d) ogni lavoro o servizio richiesto nel caso di forza maggiore, in tutte le circostanze che mettono in pericolo o rischiano di mettere in pericolo la vita o le condizioni normali di esistenza della comunità o di una parte della nazione;

e) i piccoli lavori comunali, considerati come obblighi civici normali, a condizione che la popolazione o i suoi diretti rappresentanti abbiano il diritto di pronunciarsi sulla fondatezza di questi lavori.

La dichiarazione dei diritti dell'uomo, fatta dalle Nazioni Unite si limita nel suo art. 4 alla generica condanna della schiavitù.

La Convenzione Europea sui diritti dell'uomo, firmata nel 1950 dai rappresentanti di quindici governi, è più ampia, ma ripete nel suo art. 4 i termini della convenzione del 1930.

Non ci resta quindi altro che prendere come fondamento della presente trattazione il concetto giuridico del lavoro forzato, come esso fu precisato dalla convenzione del 1930. Dato però, che una recente pubblicazione dell'Ufficio internazionale del Lavoro ([24]) tratta largamente di questo soggetto ([25]), ci limiteremo a considerarne l'applicazione ([26]) in un paese in particolare, la Cecoslovacchia.

([24]) BUREAU INTERNATIONAL DU TRAVAIL (B.I.T.), *Rapport du Comité spécial du travail forcé. Etudes et documents,* nouvelle serie, n. 30, Genève 1953.

([25]) I primi campi di concentramento improvvisati da parte dei sovietici sorsero nel 1918 come mezzi di lavoro correzionale contro i « borghesi controrivoluzionari ». Il primo vero campo fu costituito nel 1923 nelle isole Sovietzki nel Mar Bianco.

Le condanne al lavoro obbligatorio raggiungevano nel 1927 il 18,6 % del totale; il quoziente saliva al 56,5 % nel 1930. In quello stesso anno il campo delle isole Sovietzki comprendeva 700.000 prigionieri; nel 1934-1935 il numero degli internati nei campi di lavoro in Russia era calcolato oltre i 5.000.000 (Cfr. C. MATTEOTTI, *Capitale e comunismo,* Milano 1951, p. 73).

Da mezzo di repressione politica si trasformò (1934-1935) in sistema di utilizzazione economica per la realizzazione dei piani quinquennali, sotto l'amministrazione della *Ghepeu.*

L'ufficio centrale organizzativo del lavoro forzato è il GULAG (Glavnoe Upravlenye Lagerei), che è una sezione della polizia segreta (M.V.D., prima nota come N.K.V.D.).

E' in vigore dal 1923 un Codice di lavoro forzato russo, risultante di 142 clausole, approvato dal Comitato Esecutivo centrale dell'URSS, che stabilisce tre categorie di lavoro forzato: sul luogo di impiego, in esilio, in luogo di detenzione. (*L. c.,* p. 73 ss.).

([26]) Il sistema è stato imitato in tutti i paesi a regime comunista. Non è rimasta indietro la Cina, nella quale, secondo le ultime notizie, esistono 25 milioni di infelici in 300 campi di lavoro forzato.

L'Ufficio Indagini della Commisisone internazionale contro i regimi concentra-

4. — *Il lavoro forzato in Cecoslovacchia.*

La storia del lavoro forzato in Cecoslovacchia cominciò coll'entrata delle forze armate sovietiche nella Slovacchia orientale. Agenti russi della NKVD in collaborazione con pochi comunisti locali hanno fatto deportare nella prima metà del 1945 circa 20.000 persone ai lavori forzati in Russia, senza alcuna procedura giudiziaria e senza alcuna protesta efficace del nuovo governo, arrivato con l'esercito. Le vittime della deportazione furono scelte tra gli insegnanti, sacerdoti impiegati e tra le persone note come avversari ideologici del comunismo. Solo una parte dei deportati è tornata in Slovacchia nel 1947, circa 5.000, secondo un testimone che ha deposto davanti alla Commissione speciale per il lavoro forzato ([27]).

Il primo provvedimento legislativo è rappresentato dall'ordinanza del Consiglio nazionale Slovacco del 23 agosto 1945, n. 105 Racc. delle ordin. del Consiglio nazionale Slovacco ([28]). Con essa furono istituiti i campi del lavoro forzato nei quali potevano essere racchiusi, per ordine del Commissario slovacco per gli interni, le persone condannate per le attività filonaziste, quelle che mettono in pericolo la ricostruzione dello Stato nello spirito democratico-popolare, minacciano la sicurezza pubblica, spandono le dichiarazioni ostili allo Stato, vivono nell'ozio e rifiutano di sottomettersi all'obbligo generale di lavoro. Le persone destinate ai campi dovevano svolgere un lavoro utile alla comunità e potevano essere messi anche a disposizione di imprenditori privati. Le persone suddette potevano essere internate nei campi di lavoro forzato per un periodo massimo di due anni, eccetto quelle che evitavano il lavoro e per le quali la durata era illimitata ([29]).

---

zionisti (C.I.C.R.C.), la quale opera in collaborazione con la Confederazione Internazionale dei Sindacati Liberi (C.I.S.L.), ha infatti portato a termine un'inchiesta statistica documentata sui lavori forzati in Cina rossa.

Da tale statistica, come informava, poco tempo fa, l'Agenzia Italia, risulta in modo incontrovertibile che 25 milioni di detenuti sono racchiusi in 297 campi di lavoro forzato in località bene accertate. Si tratta di coloro che il Governo di Mao definisce lavoratori « volontari », i quali seguirebbero speciali corsi nelle « scuole di rieducazione ».

La « rieducazione » consiste nella arginatura del fiume Huai, dove lavorano come schiavi 3.000.000 di Cinesi, ovvero nella ferrovia di Lichen, che è costata la vita di 210.000 lavoratori, o in altri lavori simili.

([27]) *Rapport du Comité,* p. 471.

([28]) Questo Consiglio è rimasto in vita per due anni a cominciare dal 1º maggio 1945.

([29]) Un ordine esecutivo n. 89/1946 Racc. delle ordin. del Cons. naz. Slov. completò queste disposizioni, ma senza le aggiunte sostanziali.

Come fonti per le leggi ed ordinamenti cfr.: *Sbírka zákonu a narízení státu*

Nonostante le finalità politiche dell'ordinanza (punizione delle attività pro-naziste, attribuite a molti rappresentanti della Repubblica Slovacca e delle attività contrarie alla ricostruzione dello Stato « nello spirito democratico-popolare »), le quali degradano certamente il loro valore di un provvedimento giudiziario, questo lavoro potrebbe essere considerato come un lavoro del caso *c*) della convenzione internazionale, ed in conseguenza non cadere sotto la definizione del lavoro forzato. Ma la condizione essenziale, che gli internati non debbono essere messi a disposizione degli imprenditori privati, non sembra adempiuta. Del resto la stessa ordinazione definisce questo lavoro come forzato.

La base per l'applicazione del lavoro forzato su tutto il territorio della Cecoslovacchia venne creata da un decreto del presidente della Repubblica ([30]). Nonostante il titolo del decreto, esso concede al ministro del lavoro facoltà così ampie e autorizza interventi così particolari e costrittivi nella distribuzione della mano d'opera, che sorpassano di gran lunga un normale obbligo di lavoro e portano i connotati di una vera costrizione ([31]).

A breve distanza seguì un altro decreto presidenziale ([32]), firmato dal presidente Benes e dai ministri Fierlinger e Stransky, il quale ordinava la costituzione dei reparti di lavoro forzato presso le carceri, e dei campi di lavoro forzato per questi reparti, comprendenti le persone condannate secondo il decr. pres. 16/1945 Racc. sulla punizione dei criminali nazisti, dei traditori e dei loro collaboratori e sui tribunali del popolo.

---

ceskoslovenskeho (Raccolta delle leggi e delle ordinanze dello Stato Cecoslovacco), Praha, Státní tiskárna, 1918-1939; *Slovensky zákonník* (Raccolta delle leggi dello Stato Slovacco), Bratislava 1939-1945; *Sbírká zákonu a narízení republiky ceskoslovenské* (Raccolta delle leggi e delle ordinanze della Repubblica Cecoslovacca), Praha 1945-1954; *Uredni list republiky ceskoslovenské* (Gazetta ufficiale della Repubblica Cecoslovacca), Praha, Ministerství vnitra, 1945-1954.

Le notizie qui raccolte mi sono state fornite da testimoni che hanno fatto esperienza diretta del lavoro forzato; ma che per plausibili motivi non possono essere nominate.

([30]) Racc. n. 88 del 1-1-1945 sull'obbligo generale di lavoro proposto dal ministro del lavoro e del benessere nazionale, comunista Jozef Soltesz, firmato dal presidente Benes, dal ministro Fierlinger e dallo stesso Soltesz.

([31]) Vedi § 4, 1. Un membro del *National Committee for a free Europe*, comparso davanti alla Commissione speciale dell'O.I.L. per il lavoro forzato ha voluto interpretare il decreto come una misura eccezionale, necessaria per la ricostruzione del Paese, devastato dalla guerra e dalla occupazione. (Cfr. *Rapport*, p. 467). Ma la affermazione non trova fondamento nè nei termini della legge, nè in qualche clausola che limiterebbe la durata della sua validità, nè nei fatti storici i quali dimostrano che i decreti sono alla base dei provvedimenti legislativi sul lavoro forzato, validi per la Repubblica.

([32]) Racc. n. 126, 1945.

Il titolo di quest'ultimo decreto rivela sufficientemente di quali condannati si tratta. I reparti devono essere impiegati nei lavori di utilità pubblica, e in mancanza di questi, anche ad altri scopi. La retribuzione del loro lavoro, pattuita colle imprese, va allo Stato; i condannati non hanno nessun diritto alla rimunerazione. La validità del decreto fu limitata al territorio della Boemia e Moravia. Il provvedimento colpì specialmente i tedeschi, abitanti in Cecoslovacchia. Il Rappresentante britannico al Consiglio economico e sociale delle Nazioni Unite calcolò il numero dei colpiti in 170.000 persone. R. R. Stokes, membro del parlamento britannico descrisse i risultati delle sue due visite ad un campo nel *Manchester Guardian* del 10 ottobre 1946. Fra l'altro dice: « 51 campi come questo esistono in Cecoslovacchia... Gli impiegati che mi hanno fornito informazioni sul loro numero, non se ne sono vergognati affatto... Migliaia di persone languiscono affamati. Il mio tentativo di scoprire, che cosa abbia fatto questa gente per meritarsi un tale trattamento, è fallito » ([33]).

Dopo la totale presa del potere da parte dei comunisti ci sono da notare le seguenti norme: ord. 7/1948 Raccolta delle ordinanze del Consiglio nazionale Slovacco e ordinanza esecutiva n. 18/1948 (*ibid.*) sui « reparti di lavoro », le quali vengono a sostituire la spirata ord. 105/1945. Un altro provvedimento è un ritocco al decr. pres. 88/1945 per mezzo della legge 175/1948, in forza della quale l'assegnazione (destinazione al lavoro) può essere fatta per un anno al massimo, con la possibilità di due proroghe di un anno ciascuna.

La legge 247/1948 sui campi di lavoro forzato allargò ancora più l'elenco delle cause per le quali si può essere mandati al lavoro forzato. Il Ministero degli interni ha piena facoltà di istituire campi di lavoro; la facoltà può essere delegata ai Comitati nazionali regionali. A norma del n. 2 nei campi debbono essere rinchiuse:

a) le persone tra 18-60 anni, sane di corpo e di mente, che evitano il lavoro, o minacciano la costruzione del sistema democratico-popolare o la vita economica, specialmente l'approvvigionamento della comunità nazionale, e le persone che li aiutano;

b) le persone condannate per qualchuno degli atti contenuti nella l. 231/1948 sulla protezione della Repubblica popolare (p. es. le pubbliche dichiarazioni contro la Repubblica, contro il regime democratico-popolare, contro il sistema economico; la propaganda e l'aiuto prestato al fascismo e al nazismo, l'abuso della funzione di sacerdote

---

([33]) Il brano è citato nell'opuscolo *Stalin's Slave camps*, Brussel 1951, p. 98.

per influenzare le vicende della vita politica nel senso contrario all'ordinamento democratico-popolare, l'istigazione a non compiere il dovere legale, l'approvazione pubblica di un atto criminale, il non impedire o denunciare un atto criminale, il sabotare o mettere in pericolo il compimento del piano economico per negligenza, il calunniare una nazione alleata, ecc.).

Una commissione di tre persone, nominata dal Comitato nazionale regionale, decide sulla destinazione al campo di lavoro forzato e sulla durata dell'internamento nei casi sotto lettera *a*) e sulla durata nei casi sotto *b*). La durata dell'internamento può variare da tre mesi a due anni.

Nel primo caso della decisione vediamo il lavoro forzato imposto per via amministrativa, nel secondo l'internamento è imposto per via giudiziaria, ma sulla sua durata decide la Commissione, e cioè un organo extragiudiziario.

Le norme precedenti già colpivano con il lavoro forzato le opinioni politiche, contrarie al regime o all'ordinamento democratico-popolare. L'elenco dei reati in questa legge dimostra ancora più chiaramente e senza equivoci il suo scopo politico: la repressione delle opinioni contrarie al comunismo ed all'economia pianificata. Un altro scopo è quello economico, poichè il lavoro forzato deve servire alla realizzazione del piano economico nei lavori intrapresi dallo Stato, dalle imprese nazionali e dagli organi dell'amministrazione locale. Il terzo scopo è educativo: gli internati debbono imparare a vedere nel lavoro un dovere civico, ma ricevono anche « un'educazione morale tecnica e culturale ».

L'internato riceve il salario secondo il proprio rendimento; ma innanzi tutto vengono sottratte dal salario, con privilegio di precedenza, le spese di sostentazione del lavoratore stesso; una seconda parte va al sostentamento della famiglia; il resto deve essere versato all'internato all'atto del suo licenziamento dal campo. La previdenza sociale è obbligatoria anche nei campi.

La predetta Commissione può però proibire, anche dopo il rilascio dell'internato dal campo, la dimora in un certo luogo; può ordinare lo sfratto a carico di lui, privarlo dell'amministrazione dei propri beni e privarlo della licenza professionale.

Il codice penale ([34]) deve proteggere la Repubblica democratico-popolare, la sua costruzione socialista, gli interessi del popolo lavoratore e dell'individuo ed educare all'osservanza delle regole della convivenza socialista. Lo scopo della pena è duplice: *a*) « disarmare il nemici del popolo lavoratore; *b*) impedire al delinquente l'attuazione degli atti

---

([34]) Racc. l. 86, 12-7-1950.

penali ed educarlo alla osservanza delle regole della convivenza socialista ».

Il codice distingue poi le pene in principali e secondarie. Le principali sono: la pena capitale, la privazione della libertà ed i provvedimenti correttivi. Le secondarie sono pene minori da aggiungersi alle principali. La pena della privazione della libertà può essere scontata negli istituti penali, nelle carceri giudiziarie o nei reparti di lavoro, eventualmente nei reparti penali militari, se si tratta di persone in servizio militare. I provvedimenti correttivi sono le pene minori, da uno a sei mesi, se il tribunale lo ritiene opportuno e se il condannato conduce la vita ordinaria di buon lavoratore. Il provvedimento consiste in un lavoro determinato, per un salario ridotto, e privato di certi vantaggi del rapporto di lavoro, come il computo degli anni ecc. La quarta parte del salario va allo Stato; il tribunale può restringerla fino ad un decimo del salario normale.

Fin qui si tratta del lavoro imposto come pena ai condannati. Ma il Codice prevede anche l'internamento nel campo di lavoro forzato da tre mesi fino a due anni dopo la scadenza della pena, se con atto incriminato fu manifestata avversione all'ordinamento democratico-popolare e se il condannato non ha mostrato con il suo contegno e con il suo lavoro nel periodo della pena il miglioramento sufficiente.

Il Codice della procedura penale, specifica che la decisione sull'internamento deve essere fatta prima della scadenza della pena dalla « Commissione per il rilascio condizionato », istituita presso il tribunale regionale. La Commissione decide sulla proposta del procuratore regionale a maggioranza dei voti. Questa Commissione dispone anche per il cambiamento del nome dei campi di lavoro forzato in « istituti transitori ».

Il codice penale amministrativo ([35]) punisce le trasgressioni minori della legge, non contemplate nel codice della procedura penale. Le pene principali previste da questo codice sono: la privazione della libertà, il castigo pubblico e l'ammenda. Ogni contravvenzione, anche minima, acquista un peso straordinario se cade sotto il paragrafo 12, n. 3: « Se dal modo della trasgressione appare che con essa è stato, o doveva essere manifestato un contegno avverso all'ordinamento democratico-popolare della Repubblica, o alla costruzione socialista di lei, si può imporre la pena della privazione della libertà da tre mesi fino a due anni. Allo stesso tempo si può imporre l'ammenda fino al doppio della tariffa, stabilita nella parte speciale. La pena della privazione della libertà e la stessa pena che costituisce l'ammenda non

---

([35]) L. 88/1950.

riscuotibile, viene scontata in questi casi nel campo di lavoro forzato. » Il provvedimento deve essere, nelle intenzioni del legislatore, « un'arma efficace nella lotta contro il nemico di classe » ([36]).

Infine il codice di procedura penale amministrativa ([37]), allo scopo di « accertare con rapidità e con certezza, di punire con giustizia le trasgressioni », concede agli organi dell'amministrazione pubblica (Comitati nazionali) il potere di punire le trasgressioni, definite nel codice amministrativo. Cade dunque sotto la sua competenza anche la facoltà di infliggere la pena del lavoro forzato. Una commissione penale di tre persone, istituita presso i Comitati nazionali, decide nelle trasgressioni più notevoli.

I due codici, penale e penale-amministrativo, coi rispettivi codici procedurali hanno per scopo la repressione e la punizione delle opinioni avversarie al regime comunista. Il lavoro forzato deve essere il mezzo più adatto a questo fine. Se la formulazione delle leggi lascia qualche dubbio in proposito, gli atti parlamentari esprimono chiaramente l'intenzione del legislatore. Basta citare la motivazione del codice penale amministrativo: « I campi del lavoro forzato hanno un posto importante nella rieducazione delle persone che, con il loro atteggiamento e con le loro convinzioni antipopolari, rappresentano un elemento perturbatore nella costruzione socialista della Repubblica (*ibid.*).

In realtà questo fine si è mostrato in piena luce nel provvedimento contro tutti i religiosi e religiose (eccetto le suore infermiere) della Repubblica, la notte del 19 (?) aprile 1950, e contro molti sacerdoti cattolici rinchiusi in numerosi campi di lavoro forzato (Zeliv, Opocno, Osek, Podolinec, Muceniky, Jasov, Podborany, Sazava, Mimon, Libava, ecc.). Il reato di tutte queste persone era uno solo: le convinzioni religiose contrarie al credo marxista.

Altri campi sorgono nelle vicinanze degli importanti, ma pesanti lavori, come a Jachimov (le miniere di uranio, dove migliaia e migliaia di lavoratori anche fortissimi, dopo un tempo relativamente abbastanza breve perdono la salute e la capacità di lavoro), a Ostrava, a Novaky e Handlova, nei pressi delle miniere di carbone ecc. Il numero degli internati viene calcolato tra 150.000 e 300.000 persone ([38]).

([36]) *Narodni Shromazdeni republiky Ceskoslovenske,* 1950, n. 174, p. 45 ss. - Atti parlamentari della Repubblica Cecoslovacca.

([37]) L. 89, 1950.

([38]) Un profugo ha fatto ad un giornale cattolico della Sarre — informa nell'ottobre 1956 il C.C.S. — un dettagliato racconto delle spaventose condizioni di vita dei religiosi, condannati a lavorare nelle miniere di uranio di Schwadonitz della Cecoslovacchia. Mancano le più elementari misure di sicurezza, non c'è acqua, non ci sono sistemi di ventilazione, e la temperatura è elevatissima. I prigionieri sono in

Riassumendo, si è potuto constatare, che il diritto penale e quello penale amministrativo cecoslovacco ammettono fin dal 1945 il lavoro forzato e la detenzione nei campi del lavoro forzato come mezzo di rieducazione politica, nonchè di sanzione contro le opinioni avverse all'ordinamento democratico popolare dello Stato, ossia al regime.

5. — *Osservazioni e valutazione.*

Il sistema del lavoro forzato prende la sua origine in Cecoslovacchia dal decreto del presidente della Repubblica ([39]) sull'obbligo generale di lavoro. La legge non è solo il fondamento cronologico delle due forme di lavoro (ai lavori forzati s'accompagnano anche le brigate di lavoro, che sono obbligati a fare gli studenti durante le vacanze e gli impiegati statali), ma l'obbligo di lavoro si presenta allo stesso tempo come il fondamento giuridico e logico sia delle brigate, sia del lavoro forzato.

Chi ammette una qualche libertà nel rapporto del lavoro, si accorgerà subito, che una tale concezione dell'obbligo di lavoro è ingiustamente larga. Esiste certamente il dovere di svolgere qualche attività utile, sebbene questa attività non debba essere necessariamente lucrativa; anche l'arte, il lavoro scientifico non economico, il servizio pubblico, debbono essere considerate attività utili, con le quali gli uomini possono soddisfare al dovere di lavorare. L'uomo deve esercitare e sviluppare le sue facoltà. Il lavoro è un rimedio naturale a quegli stati, che, come l'ozio e la pigrizia, sono principio di ogni disordine. I beni materiali, ma ancora più quelli spirituali, culturali ecc. di una società possono essere creati e mantenuti solo col lavoro. Tutte queste ragioni fondano il dovere di lavoro in genere, il dovere dell'uomo verso se stesso e verso la società, ma non necessariamente il dovere di lavorare per guadagnare. Per chi poi il lavoro è unico mezzo per vivere, il dovere viene rafforzato dalla necessità di sostenere la vita ([40]).

Appare quindi chiaro che soltanto la pigrizia, ossia l'abituale avversione e fuga dal lavoro, è contraria al concetto del dovere di

---

continuo pericolo di morte per le radiazioni atomiche. Nelle baracche, le condizioni sanitarie sono deplorevoli, scarsi e di cattiva qualità i viveri. Non ci sono giornate di riposo e le domeniche sono giornate lavorative. « Più presto il proletariato sarà liberato dalla vostra disgustosa presenza e meglio sarà », ripete spesso la guardia rossa ai prigionieri. Il profugo ha vissuto 10 anni in questo « inferno dei vivi ». Tra i prigionieri, ci sono religiosi slovacchi, ceki, tedeschi, ungheresi, rumeni. Oltre 5 mila religiosi, di ambo i sessi, vivono nei vari campi di lavoro forzato.

([37]) L. 89/1950.

([40]) Cfr. A. Lanza - P. Palazzini, *Principi di teologia morale. Le virtù*, II, Roma 1954, p. 290-293, n. 110-111.

lavorare. E siccome la società umana ha diritto di chiedere a tutti i suoi membri che siano utili alla comunità, crediamo che essa possa anche imporre un certo obbligo di lavorare ai suoi membri, che evitano il lavoro, e sono solo di peso a tutto il corpo sociale; ma solo entro il limite che essi provvedano così al proprio sostentamento e non gravino sugli altri.

Esiste anche un altro caso, nel quale la società potrebbe imporre le sanzioni dell'obbligo di lavorare? La pratica, introdotta in molti paesi, di obbligare tutti i cittadini a salvare i beni comuni in pericolo, nei vari casi di emergenza, ci suggerisce anche questa eccezione come del tutto giustificata da una grave ed urgente necessità comune.

La necessità di una normale ricostruzione economica e di attuare un progetto prestabilito di questa costruzione, ci sembra rientrare pienamente nel quadro delle necessità normali e dei fini economici normali, da conseguirsi coll'attività normale dei cittadini. Esse non giustificano quindi un obbligo di concorrervi nella misura e nella forma straordinaria, e tanto meno danno diritto allo Stato di imporre le forme straordinarie di lavoro e di farne una istituzione.

Ora, questo è l'abuso e l'equivoco nel concetto dell'obbligo generale di lavoro, come fu enunciato nel decreto pres. 88/1945, il quale ha formato la base per le brigate di lavoro e per il lavoro forzato. Come non esiste nel cittadino un obbligo di fare questo lavoro piuttosto che quell'altro, così non può esistere nello Stato un diritto di imporre all'individuo una determinata attività abituale. E quindi la facoltà di manovrare colla mano d'opera solo secondo le necessità economiche normali rivela già che l'obbligo generale di lavoro è mal concepito, ma rivela sopratutto poco rispetto da parte dello Stato per la libertà dei cittadini a svolgere un'attività utile. Da una parte dunque la sopravalutazione delle necessità economiche, dall'altra la diminuzione della libertà della persona. La prima è più visibile nelle brigate, la seconda nel lavoro forzato.

Le *Brigate,* concepite come squadre di sussidio nei lavori importanti dove si presenta la mancanza della mano d'opera, non possono condannarsi in sè. La partecipazione alle brigate, finchè rimane libera e volontaria, può anzi essere un segno apprezzabile della solidarietà e di sensibilità per le necessità comuni. Anche le brigate obbligatorie per prevenire o diminuire un danno o una minaccia improvvisa e grave ai beni comuni (come salvare il raccolto da un ciclone improvviso ecc.) possono essere necessarie e giuste. L'esperienza del lavoro manuale da parte di impiegati e di studenti può avere il suo valore. Ma l'istituzione stabile di brigate, come rimedio alla mancanza degli operai in certi settori economici, rivela un difetto nella stessa struttura econo-

mica; un difetto o nel sistema dei salari che non attirano più i lavoratori in quel settore, o nello sforzo eccessivo dell'economia, alla quale vengono a mancare le forze di lavoro. Comunque questa lacuna non deve essere colmata per mezzo della costrizione, perchè ci sono molti altri mezzi onesti e normali per attirare la mano d'opera necessaria.

Del resto, le brigate di lavoro presentano anche dal lato pratico molti svantaggi. Prima di tutto, le spese per il frequente trasporto dei nuovi turni, per i salari spesso più alti del normale, per le abitazioni di questi lavoratori, sono più alte che non quelle per i lavoratori stabili ([41]).

Invece il loro rendimento è più basso, perchè il lavoro nelle brigate è quasi sempre differente dalla propria occupazione abituale. Anche la possibilità degli infortuni e delle malattie è maggiore a causa della mancanza dell'abilità nel nuovo lavoro. Non parliamo poi dei problemi morali della gioventù e dei membri di famiglia, allontanati per un periodo assai lungo dalla propria casa.

Quanto alle condizioni di lavoro, certamente non si potranno approvare le brigate nelle giornate di festa, perchè contrarie al principio del riposo settimanale ed in contraddizione con la stessa Costituzione del paese, la Costituzione del 1948, che permette il culto religioso e garantisce la libertà di religione. Contradittorio in se stesso è anche l'uso di concedere ai lavoratori il congedo annuale e di voler sfruttarlo, in parte, per i lavori di brigata.

Le brigate della gioventù presentano non pochi pericoli per la moralità e per la salute dei giovani, perchè essi sono impegnati senza distinzione di sesso, in lavori molto pesanti ([12]).

In complesso, il lavoro delle brigate presenta più lati negativi che positivi. Sembra che ormai anche il governo cecoslovacco se ne sia persuaso e tende ad eliminarlo.

Il *lavoro forzato* è il fenomeno che più avvicina una civiltà alla schiavitù. Esso misconosce l'alta dignità che deriva all'uomo dalla sua libertà interiore e lo degrada al livello della bestia. Come tale è con-

---

([41]) Lo stesso presidente Klement Gottwald vide chiaramente queste difficoltà già nel 1950, come rivelano alcune sue parole, pronunciate nella Giornata dei minatori il 10-9-1950: « Vorrei accennare alla questione dei lavoratori di brigata, dei quali abbiamo bisogno ancora. Tutti sappiamo quante preoccupazioni e quante difficoltà ci causi questo problema. Quanta fatica a reclutarli, insegnare loro il lavoro, pensare alla loro abitazione, ai salari ecc. Ed infine, la maggior parte non è ancora di tale aiuto come sono gli operai stabili. Non sarebbe ormai tempo di acquistare una buona volta i lavoratori stabili? » (Cfr. *Klement Gottward 1949-1950,* Praha, Svoboda 1953, p. 269).

dannato dai documenti solenni del diritto internazionale (espressamente nel Codice sociale). Tutti gli organismi internazionali competenti hanno cercato di eliminarlo.

La Società delle Nazioni, di cui la Cecoslovacchia fu membro attivissimo, istituì nel 1924 una Commissione transitoria per la schiavitù. La relazione finale della Commissione contiene anche un capitolo sul lavoro obbligatorio, privato e pubblico, pagato e non pagato, condannando il lavoro forzato, anche se imposto da una decisione giudiziaria.

Nella convenzione internazionale sulla schiavitù del 1926, elaborata sulla base di detto rapporto ed accettata anche dalla Cecoslovacchia, gli Stati firmatari si sono obbligati a prendere le misure, affinchè il lavoro forzato non si sviluppi verso condizioni analoghe alla schiavitù. La Convenzione permette il lavoro forzato per soli scopi pubblici, come provvedimento transitorio ([43]).

L'opera fu continuata dall'Ufficio internazionale del Lavoro. Il frutto di un lungo studio da parte di questo organismo fu la convenzione internazionale n. 29 del 1930 e convenzione n. 50 del 1936 sul reclutamento dei lavoratori indigeni. La Cecoslovacchia non ha ratificato la convenzione del 1930, ma l'accettazione della convenzione del 1926 costituisce sempre un'impegno internazionale considerevole, sebbene la Società delle Nazioni non esista più. Anche se questo impegno avesse perduto la forza giuridica, esso non ha perduto il suo valore etico e sociale e da questo lato, l'introduzione del lavoro forzato in Cecoslovacchia nel 1945, significa un grande regresso sociale.

L'Organizzazione delle Nazioni Unite, e più specificamente il suo Consiglio economico e sociale, ha affidato nel 1951 all'Ufficio internazionale del Lavoro l'incarico di svolgere una inchiesta internazionale sulla esistenza e natura dei sistemi di lavoro forzato. Il detto Ufficio ha quindi spedito un questionario a 48 governi, membri dell'OIL o delle Nazioni Unite. E' interessante che solo il governo cecoslovacco si è rifiutato di rispondere, criticando i principi stessi dell'inchiesta, considerando il questionario una ingerenza illegale dell'Ufficio internazionale del lavoro negli affari interni della Cecoslovacchia ed accusando la commissione dell'OIL delle intenzioni calunniose nei riguardi del paese e di altre nazioni, dove lo sfruttamento da uomo ad uomo è abolito ([44]).

Siccome non mancarono altre pressioni internazionali per l'abolizione del lavoro forzato, il governo cecoslovacco ha cercato, a quanto sembra, di diminuire il peso delle accuse rivoltegli con il cambiamento

---

([43]) Vedi l'art. 5 della Convenzione C.I.T., 2, p. 1083.

([44]) NU. documento E/AC.36/11.

di nome dei campi di lavoro forzato, mutato in quello di « istituti transitori ». Però nessuna norma concreta accompagna il mutamento del nome, per cui è difficile vedere in questo fatto una tendenza reale alla abolizione di questi campi e tanto meno del lavoro forzato stesso.

Il fatto stesso dell'esistenza del lavoro forzato è dunque compromettente per la Cecoslovacchia e presenta già in sè stesso un grave affronto alla dignità umana. Il lavoro forzato infatti è già di per se stesso una umiliazione e degradazione della dignità umana.

Se questo è vero per ogni sistema di lavoro forzato, lo è ancora più per il sistema cecoslovacco, il quale presenta note aggravanti a causa delle sue finalità, dirette alla lesione di un complesso di diritti dell'uomo. Lo scopo principale del lavoro forzato in Cecoslovacchia è politico. Alla menomazione della dignità umana, compresa in ogni lavoro forzato, si aggiunge quindi un grave attentato alla libertà di opinione, uno dei principali e più radicali diritti della persona umana.

Infatti, il lavoro forzato nella legislazione cecoslovacca ha preso fin dal 1945 la configurazione di repressione politica contro gli avversari dell'ordinamento democratico-popolare dello Stato, direttiva questa usata già nell'ordinanza 105/1945 del Consiglio nazionale slovacco, ma specialmente nelle leggi emanate dal 1948 in poi. Conoscendo il vero senso di questa formula, è facile intuire nel lavoro forzato un mezzo drastico per eliminare gli avversari dell'ordinamento democratico-popolare e del regime comunista, dei suoi metodi e dell'economia diretta. La repressione è accompagnata dalla « rieducazione ». Anche se una certa coscrizione al lavoro si possa ammettere come un provvedimento estremo per educare al lavoro i vagabondi abituali a carico della società (e in questo caso non si tratta di vagabondi abituali, ma di avversari politici), la rieducazione politica in Cecoslovacchia equivale alla stessa repressione delle opinioni altrui.

Lo scopo principale del sistema di lavoro forzato in Cecoslovacchia è economico. La sua minaccia deve essere un'arma efficace contro « l'apatia al lavoro » e contro i « delitti economici » e spingere tutti ad adempiere le norme, per non « mettere in pericolo il successo del piano economico ». Nessun sistema capitalista può avvalersi di mezzi così drastici per ottenere un alto rendimento.

Il sistema è reso grave anche per un'altra ragione. La riforma della magistratura, la « democratizzazione » dei tribunali e l'istituto speciale del collegio degli avvocati, che non danno alcuna garanzia di una efficace e giusta difesa. I giudici del popolo, scelti con il criterio principale della fedeltà al regime e muniti di una preparazione molto superficiale, possono essere un buon istrumento nelle mani del Partito comunista, ma c'è molto da dubitare sul loro senso di giustizia. Lo sta-

tuto per gli avvocati e l'istituzione dei collegi collettivi degli avvocati in sostituzione della libera professione, non dà nessun affidamento al l'imputato, giacchè, a norma del paragrafo 13 della legge sull'avvocatura, la qualità principale, richiesta per diventare avvocato, è di essere civicamente integro ed attaccato all'ordinamento democratico-popolare; infatti il ministro della giustizia può dispensare da tutti gli altri requisiti, compresi gli studi legali e l'esame speciale.

Quanto ai codici penali, in particolare è stato rivelato dalla stessa Commissione speciale per il lavoro forzato dell'OIL che i delitti sono definiti in una maniera larga ed intenzionalmente ibrida, in contraddizione con il fondamentale principio del diritto penale. La mancanza di ogni misura di giustizia è chiara specialmente nell'enorme sproporzione tra la pena della detenzione in un campo di lavoro forzato e la qualità del cosiddetto delitto politico, che è colpito da questa pena; spesso la più piccola manifestazione o anche solo l'intenzione di manifestare opposizione al regime viene colpita con detta pena. Inoltre il provvedimento sembra peccare contro il noto ed universalmente ammesso principio giuridico: *De internis non iudicat praetor,* perchè punisce la stessa intenzione di manifestare l'avversione al regime.

Giovanni Vodopivec

NUOVE TENDENZE IN ECCLESIOLOGIA

Ben pochi rami della scienza teologica hanno dimostrato negli ultimi anni uno sviluppo così vigoroso e promettente come l'ecclesiologia. Qualcuno, come il teologo russo ortodosso S. Bulgakov, ha detto perfino che « nella nostra epoca, la dottrina sulla Chiesa sembra essere, dal punto di vista dogmatico, la più importante e la più essenziale » (pag. 5). Non solo va crescendo di giorno in giorno la vastissima mole di articoli, libri e pubblicazioni, ma anche la varietà degli argomenti, delle tendenze e delle prospettive nuove rende sempre più difficile l'opera di sintetizzazione e di integrazione secondo il perenne scopo del lavoro teologico « *vetera novis augere* ». Viene dunque quanto mai opportuno un nutrito e ricchissimo studio del P. Jàki, O.S.B. sulle tendenze nuove nell'ecclesiologia (1). Per caratterizzarlo in breve si può dire: P. Jàki fece opera utilissima nel presentarci, quasi per inventario, una rassegna pressochè completa dei recenti studi ecclesiologici. La sua opera abbraccia tutti i temi importanti e comprende, cosa veramente esemplare, pubblicazioni in tutte le lingue principali, senza discriminazione, tedesca non meno che francese, italiana, inglese, olandese, russa ed altre ancora. L'opera ha il merito di aver salvato dall'oblìo non pochi articoli di valore, nascosti nelle riviste non facilmente accessibili a tutti. Ogni studioso sarà grato al P. Jàki di avergli messo in mano un prezioso strumento di lavoro.

L'A. si prefigge uno scopo preciso: passare in rassegna le tendenze manifestatesi negli ultimi decenni, valutarle criticamente, notare le deficienze ed aberrazioni, e aprire gli orizzonti per nuove discussioni. « La nostra opera non sarà quindi nè una nuova teoria, nè una storia di queste tendenze, nè una specie di *Bulletin* dell'ecclesiologia, ma ci

(1) P. Stanislas Jáki, O.S.B., *Les tendances nouvelles de l'ecclésiologie*, Bibliotheca Academiae Catholicae Hungaricae, Sectio philosophico-theologica, vol. III, Ed. Herder, Roma 1957; in 8o, pp. 276; L. 3.800.

proponiamo piuttosto di studiare questo nuovo orientamento nel suo elemento specifico, nella sua mentalità generale, l'ideale teologico che esso presuppone, lo scopo che si prefigge, i problemi che li solleva e il suo apporto con cui arricchisce la nostra teologia sulla Chiesa come anche le deficienze e i pericoli che coinvolve (pag. 16).

Il punto di partenza di questo rinnovamento è contrassegnato dal romanticismo, in specie dell'opera del teologo tedesco Möhler la cui figura appena oggi è apparsa nella sua reale grandezza. Anche il pensiero del Card. Newman porta la nota specifica di « vitalismo, concretizzazione e mistica della Chiesa » (p 36). Newman, già da anglicano, rimase profondamente impressionato dall'idea della santità della Chiesa (p. 40-41); la sorgente ne fu « la sua esperienza mistica di Dio Rivelatore » (p. 42), afferma P. Jàki: ben s'intende, mistica nel senso largo della parola. Sulla medesima scìa appare Pilgram il quale pone in risalto il carattere comunitario della Chiesa come « Gemeinschaft » e la sua santità, non però senza alcune imprecisazioni accuratamente notate dal Jàki. E' rimarchevole sulla medesima linea il pensiero di Guardini (p. 51-53) e del movimento liturgico. Si nota invece una evidente esagerazione presso alcuni altri autori (cf. p. 76 su Iyciak) che parlano soltanto di un rapporto mistico con Dio e sorvolano come senz'importanza il lato « giuridico ». Il capitolo su Pilgram e la sua scuola è riuscitissimo.

Jàki passa in rassegna non solo le correnti cattoliche ma anche quelle manifestatesi presso i cristiani separati, nel protestantesimo (p. 83-99) e nell'ortodossia (p. 99-129), particolarmente nell'ambito del movimento ecumenico (p. 129-150).

Nell'esaminare la teologia protestante non si tratta, dice l'A., di sola descrizione del pensiero altrui, ma anche di un « tentativo dell'ecclesiologia cattolica di integrare, se possibile, i nuovi aspetti e valori delle ecclesiologie non cattoliche » (p. 83). Indubbiamente, alcune preoccupazioni sono convergenti o almeno simili. Ma forse più che di una vera e propria integrazione cattolica delle tendenze separate si tratta di certe risuonanze, o meglio, di un risveglio di alcuni temi finora latenti nella teologia cattolica (per es., valersi meglio dell'integrale messaggio biblico ecclesiologico).

La teologia protestante viene dal P. Jàki abbozzata a tratti molto rapidi. Il quadro presentato, nel complesso, descrive soltanto il pensiero di una molto ristretta cerchia di teologi protestanti, principalmente della teologia dialettica (Barth, Brunner, e ancora K. L. Schmidt), e perciò non può dare un'idea esatta della tanto complessa situazione protestante di oggi. Del Barth è tratteggiato solo il periodo iniziale (p. 86-87), manca

il Barth di oggi, assai diverso da quello del *Römerbrief*. Inoltre bisogna tener conto del fatto che il liberalismo è ancora tenacemente vivo nel protestantesimo, e che anche l'escatologismo getterebbe alcune ombre sinistre sul quadro generale. Nella critica P. Jàki si attiene molto al *Feuerer* che è un bello studio, ma è oggi sensibilmente sorpassato da molti altri. Il *Peterson* è ottimo, ma il suo punto di vista è molto ristretto, fin troppo ristretto per poter dare una degna risposta ad « integrazione » cattolica delle tendenze separate. Nell'insieme, però, la discussione condotta dal P. Jàki è molto indicativa.

La teologia degli ortodossi è presentata con maggior ampiezza, spesso anche nei dettagli. Un'osservazione critica di carattere generale però s'impone. L'A. ha delimitato il campo della sua disamina alla corrente « neo-slavofila », la quale non è affatto tutta l'ortodossia, tutta la « prevoslavia », ma soltanto una corrente di essa, quella modernizzante, per non dire modernistica. L'influenza di Homjakov è certamente determinante specie per gli scrittori russi emigrati, ma la chiesa ortodossa, nella sua realtà viva, nel suo suolo natìo, sembra essere un'altra cosa. E' del tutto inverosimile che l'episcopato orientale separato accetti in blocco queste teorie modernizzanti che di fatto nelle loro conseguenze negano l'autorità episcopale gerarchica. Ora, se si parla della chiesa ortodossa, il pensiero va necessariamente a quelle comunità ortodosse che vivono con i propri vescovi e sotto la loro guida. Questa chiesa, come avviene al di là del sipario di ferro, è forse una « chiesa del silenzio » perchè non ha nè modo nè possibilità di esprimere il proprio pensiero e rimane quasi muta di fronte alle numerose opere pubblicate in Occidente, ma essa è una realtà viva ed essa è in primo luogo il « mondo ortodosso » il quale, del resto, sembra rimanere più libero di tendenze protestanti e modernistiche che non gli scrittori emigrati. Il teologo cattolico non può per ora misurare questa tradizionale teologia ortodossa con tutta la precisione necessaria e desiderata, deve però tener conto della sua esistenza. Notiamo ancora che sono molto pertinenti le pagine su Solovjev (p. 116-118). Giustamente anche insiste l'A. sull'importanza del problema dogmatico ed in specie ecclesiologico nelle discussioni con gli Orientali (p. 120-121).

La teologia del movimento ecumenico è trattata con chiarezza se pur sommariamente. La linea evolutiva che va da Amsterdam a Cand è forse più ascendente e più netta di quanto risulta dalla presentazione (p. 134-135). La breve nota sui metodi (pag. 138, nota 287), semplifica troppo le cose. L'intervento degli ortodossi, specie di Florovski (qui appena nominato), le dichiarazioni ben ferme che si ripetono ad ogni assemblea ecumenica, meriterebbero maggior attenzione. L'A. cerca poi

di trarre le somme, anzitutto per la metodologia. Accenna giustamente alle soggiacenti differenze culturali, filosofiche e psicologiche. Appare però meno evidente il fatto che nelle comunità separate, nel corso dei secoli, fu operante, nel senso tragicamente negativo, anche la logica della negazione primordiale, anche una certa, cosciente o incosciente fatalità della separazione vieppiù profonda. Seguono due pagine sostanziali sul movimento missionario e l'ecclesiologia.

Altra caratteristica dell'ecclesiologia moderna è il continuo ritorno alle sorgenti, alle prime fonti della rivelazione, alla Sacra Scrittura e alla tradizione come si palesa nella folta massa patristica. La disamina ne è tanto benefica quanto rivelatrice delle difficoltà implicite. Mersch va senza dubbio annoverato tra quelli che hanno, per così dire, riscoperto la teologia biblica della Chiesa Corpo mistico di Cristo; ma egli fu anche tra i più insigni che formularono un concetto inesatto del Corpo mistico, perchè ristretto al solo aspetto interiore della Chiesa, come osserva oggettivamente P. Jàki (p. 160). Mersch trasse non pochi su una via falsa. Particolarmente ricco lo studio dell'ecclesiologia paolina. Concludendo l'A. addita anche le lacune, o meglio, le parti non ancora esplorate della teologia biblica della Chiesa: come l'idea della gerarchia e della mediazione teandrica (p. 170).

Tra i Padri, l'A. consacra un'attenzione speciale a Ireneo, Atanasio, Ilario, Cirillo Alessandrino e Agostino. Le più varie e più interessanti idee appaiono alla ribalta. Talvolta forse il lettore si soffermerà un po' dubbioso: sarà poi del tutto vero che l'organizzazione della chiesa paolina sorgeva da un'idea fondamentale diversa da quella che formò il quadro organizzativo delle comunità giovannee, come suggeriva Colson? Non è, questa, piuttosto un'ipotesi di lavoro che ha bisogno di essere diligentemente esaminata (p. 185)?

Dopo un breve riassunto delle opinioni sulla relazione che intercorre tra la Chiesa e la Madonna, « Ecclesia-Maria » (p. 186, e ancora 119-121), già si apre il vasto programma della Scolastica.

La trasposizione del termine stesso « Corpo Mistico » che prima designava l'Eucarestia, e ora si applica alla Chiesa, fa vedere che siamo entrati in un'altra epoca con mentalità diversa (p. 188). Questa porterà a una chiarificazione speculativa di tutti i dogmi, mai vista fino allora, ma proprio in materia ecclesiologica non raggiungerà quella maturità e completezza che distingue le altre parti della sacra scienza. Qui P. Jàki riassume le note ricerche del P. de Lubac, vagliandole criticamente (p. 190)

Il posto d'onore spetta naturalmente al Principe della Scolastica, a San Tommaso. Se egli non ha elaborato un trattato *De Ecclesia,*

come è noto, ha però posto alcuni principi di cui può e deve valersi l'ecclesiologia contemporanea. Anzitutto occorre mettere bene in evidenza l'impostazione generale del problema, cioè l'evidente primato della grazia e della vita soprannaturale, mentre le strutture sociali sono nel contempo mezzo efficace ed espressione visibile di essa. San Bonaventura, che più di ogni altro dottore scolastico sviluppò il tema *Christus caput* (p. 195), disse lapidariamente che l'essenza della Chiesa è « abundans collatio gratiae Christi » (p. 193). Ed è chiaro una volta ancora che la vera scolastica nei suoi rappresentanti più genuini conserva il perenne e più valevole insegnamento cattolico di ieri e di oggi, che può essere arricchito tanto dal simbolismo dei Padri, allora rimasto nell'ombra (p. 199), come dalle aspirazioni proprie alla vita moderna. Altre preziose componenti del pensiero medievale giacciono con ogni probabilità nella ancora inesplorata predicazione medievale (p. 200).

Il capitolo quarto riassume sinteticamente i già noti motivi ecclesiologici ordinandoli sistematicamente e puntualizzando la loro immediata attualità: « ricerche sistematiche sulla Chiesa » (p. 208-260). Cogliendo subito il centro del problema bisogna constatare: la Chiesa è nella sua essenza un mistero. Mistero, perchè realtà soprannaturale, di struttura teandrica, che coinvolge i sacramenti e in un certo senso anche la stessa persona dello Spirito Santo che ne è l'anima, mentre la carità e la grazia pervadono l'organismo ecclesiale come la sua propria vita: ecco cosa intende la teologia quando parla della personalità mistica della Chiesa. Jàki riferisce diligentemente le sottili sfumature e differenze venute alla luce nelle discussioni tra teologi. Certo, senza perdere di vista l'importanza della struttura gerarchica della Chiesa, l'ecclesiologia non deve ridursi alla sola « hierarchologia » (cf. p. 217). Molto opportuna ci sembra la nota sull'« anima creata e anima increata della Chiesa ». L'Enciclica « Mystici Corporis », così sembra, non intende dare una decisione esplicita, ma non è evidentemente favorevole alla teoria di una, per così dire, « duplice » anima. Sarebbe d'uopo notare sull'argomento le considerazioni del P. Zapelena nel suo secondo volume. Molto saggio è l'avvertimento del P. Jàki sulla mediazione universale della Chiesa, anche oltre i limiti della sua visibile compagine sociale (p. 223).

Quanto concerne le note della Chiesa, particolarmente la nota della cattolicità, la teologia contemporanea si sforza di darle la piena dimensione culturale e spirituale accanto a quella sociale: i vari discorsi del Santo Padre mostrano decisamente questa direzione. Lo stesso vale per l'unità e la santità della Chiesa. L'idea del teandrismo crea di nuovo il sano equilibrio tra l'aspetto gerarchico e quello carismatico, come

bene dimostra P. Jàki. Circa la teologia dell'episcopato sembra però troppo aspra ed inesatta l'espressione dell'A., almeno se presa alla lettera, che negli ultimi tempi sono stati gettati appena « Les premiers jalons » per l'elaborazione teologica dell'idea dell'episcopato (p. 235). E' possibile che la Chiesa cattolica e la sua teologia siano rimasti per tanti secoli fino ad oggi senza una vera e propria idea teologica dell'episcopato? Cioè, senza aver mai detto teologicamente che cosa veramente è l'episcopato? In seguito, anche qualche espressione sul laicato in relazione alla gerarchia e alla «hierocratia» ci sembra troppo spinta (p. 238). Le opinioni esposte dal P. Morel circa il « *reapse* » nella questione dei membri della Chiesa secondo l'Enciclica «Mystici Corporis» richiedono indubbiamente una critica più stringente di quanto accennano le parole dell'A. (p. 272). Il capitolo si chiude con una dettagliata esposizione dei tentativi di una esatta definizione della Chiesa e dell'importanza che gli studi ecclesiologici investono per la teologia in genere.

La Conclusione cerca di trarre le somme dall'intero lavoro, con equilibrata saggezza che integra l'aspetto apologetico con quello dogmatico, mettendo nuovamente in risalto il momento vitale, soprannaturale e concreto nella Chiesa (p. 261).

Abbiamo già detto la straordinaria ampiezza e ricchezza di informazione sulla bibliografia moderna esposta con arte e maestria eccezionale. Sarebbe dunque ingiusto rimproverare l'A. di non aver menzionato l'uno o l'altro degli studi di secondaria importanza. Tuttavia ci sorprende di non aver trovato nemmeno una volta il nome del professor Fr. Grivec che è senza dubbio uno dei primi e più quotati restauratori dell'ecclesiologia moderna come P. Jàki la intende: egli dedicò speciale attenzione allo studio della ortodossia, fu tra i principali promotori dei Congressi di Velehrad, e fu il primo che incorporò pienamente la dottrina del Corpo Mistico nel trattato sulla Chiesa correggendo così l'antico unilaterale schema apologetico (la prima edizione del volume « La Chiesa », in lingua slovena, è del 1927; 2. ed. 1943; ma già prima apparvero diversi articoli scritti in tedesco e in latino). Manca anche il nome del P. Spácil S.J. i cui profondi e precisi studi non hanno col tempo per nulla perso il loro valore. Ambedue, Grivec e Spácil hanno anche elaborato una teologia più completa delle proprietà e delle note della Chiesa, nel senso auspicato dal P. Jàki, molto prima del Mersch (cf. p. 225) e molto prima del 1930 (cf. p. 16).

L'idea centrale del libro è indiscutibilmente ammessa da tutti: l'ecclesiologia post-tridentina fu troppo unilaterale, troppo apologetica. Ma per non cadere nell'esagerazione opposta, bisogna riconoscere che il mistero della Chiesa non fu mai negato e che una buona apologetica

non potrebbe essere buona e valevole senza tener conto essa stessa anche del lato dogmatico. Contro i Riformatori, l'epoca post-tridentina accentuò l'organismo sacramentale in genere: una certa continuità è dunque innegabile tra le antiche e le nuove correnti. Questo nesso si protrae oltre il Concilio di Trento fino alla Scolastica nei suoi grandi rappresentanti, come San Tommaso e San Bonaventura (cf. p. 192-199). Non si può quindi tacciare il metodo scolastico quasi fosse privo di comprensione per le giuste tendenze rinnovatrici. Dire che « le nuove tendenze presuppongono un'idea nuova della scienza teologica, assai diversa da quella della teologia positivo-scolastica » (p. 17), ci sembra un po' troppo. Un nuovo orientamento, sì; ma non addirittura una nuova idea della scienza teologica. Il nuovo orientamento può essere incorporato organicamente ed integrato nella tradizionale dottrina teologica ed anche in quella scolastica intesa nel senso positivo, come appare nei più eminenti dottori dell'alta Scolastica e come per l'appunto la concepisce la Chiesa stessa che la raccomanda (cf. p. 31).

Non è possibile in una rassegna riassumere esaurientemente il libro, il quale a sua volta sintetizza un centinaio di libri e di articoli. Ma tanto l'elogio che ne abbiamo fatto quanto le osservazioni critiche, fanno vedere il merito, il valore, l'utilità e l'importanza di questo bellissimo libro.

RECENSIONES

1. Theologia fundamentalis

Can. Francesco Desiderio, *Il valore apologetico del miracolo. Studio critico,* Roma 1955, pp. 232.

L'A. s'è proposto in questo studio di mettere in rilievo il valore apologetico del miracolo attraverso un'indagine critico-storica. La possibilità e la discernibilità del miracolo « sono il fondamento su cui poggia il valore apologetico del miracolo » (p. 9): supposti i due anzidetti fondamenti, il nostro A. si chiede quale sia il valore probativo del miracolo in ordine alla rivelazione. Quale fu la soluzione data dagli Scolastici a questo particolare problema? « Per alcuni Scolastici il miracolo ha un valore assoluto e indiscutibile; per altri una efficacia ordinaria; per altri ancora un valore non sempre efficace e dimostrativo » (p. 9).

La presente indagine viene divisa in due parti: 1) Il valore probativo del miracolo negli Scolastici da S. Tommaso fino al Concilio di Trento (cap. 1: in San Tommaso; capp. 2-5: dalla fine del sec. XIII alla prima metà del sec. XVI). 2) Il valore probativo del miracolo nella Scolastica post-tridentina 1560-1660 (cap. 1: Il valore probativo del miracolo in alcuni Scolastici del periodo post-tridentino; capp. 2-5: corrente strettamente tomista - corrente eclettica - corrente largamente tomista - corrente extra-tomista).

Sono passati in rassegna ben 58 Scolastici! Da un calcolo approssimativo si può rilevare che ad ogni autore sono consacrate in media tre pagine.

Il lettore potrà trovare in questa tesi di dottorato la « visuale panoramica di un dibattito a parecchi sconosciuto che s'agitava tra gli Scolastici, dibattito non indifferente, data la grande importanza del soggetto su cui si svolgeva » (p. 13): non abbiamo difficoltà a sottoscrivere di buon grado questa affermazione dell'A. ed aggiungiamo che proprio in questa « visuale panoramica » sta il merito principale dell'opera.

Crediamo opportuno fare alcuni rilievi sia sull'insieme del libro come pure su alcuni punti particolari.

Ci sembra piuttosto difficile poter ravvisare in questo lavoro « uno studio critico » nel vero senso della parola. Si tratta, in fondo, di una semplice raccolta di molti passi estratti dalle opere di 58 Scolastici che hanno dedicato qualche pagina allo studio del valore apologetico del miracolo.

Generalmente questi passi non vengono riportati integralmente e sono avulsi dal loro contesto. E' quindi un'impresa piuttosto ardua per il lettore giudicare con sufficiente sicurezza del pensiero genuino dei vari autori. Il più delle volte il pensiero degli Scolastici viene semplicemente riassunto dall'A. e le citazioni si riducono a pochissime righe.

E' interessante, al riguardo, il metodo seguito nell'esposizione della dottrina di S. Tommaso: c'è un lungo elenco di brevissime citazioni tratte dalle opere più disparate del Dottore Angelico. Si ha quasi l'impressione di leggere una pagina della « Tabula Aurea » di Pietro da Bergamo: ma saremmo tentati di credere che la « Tabula Aurea » sia più completa e precisa.

L'esposizione e l'interpretazione del pensiero dell'Aquinate sono assai sbrigative e non sempre convincenti. Non ci sembra spiegata con sufficiente chiarezza la « fides *coacta* ex evidentia signorum »: il nostro A. non mette abbastanza in rilievo l'esatto significato della espressione « fides *quodammodo* coacta » (II-II, q. 5, a. 2, ad 1m). « La forza dimostrativa dei segni (e in special modo del miracolo, signum « catexochèn ») è di tale evidenza, da necessitare l'intelletto a credere, (...) da far violenza all'intelligenza, perchè si pieghi all'assenso » (p. 39, commento al famosissimo testo di S. Tommaso: « non enim crederet nisi videret ea esse credenda, vel propter evidentiam signorum vel propter aliquid huiusmodi », II-II, q. 1, a. 4, ad 2m). Sarebbe opportuno spiegare chiaramente come rimanga la piena libertà dell'atto di fede nonostante la « evidentia signorum »: la radicale differenza tra l'evidenza intrinseca delle verità di fede e l'evidenza estrinseca della credibilità viene menzionata più volte nel corso dell'opera ma non è abbastanza valorizzata nella soluzione dei punti di dottrina più difficili e controversi. Basta confrontare la interpretazione data dall'A. col magistrale commento del Gaetano (II-II, q. 1, a. 4) per convincersi delle non lievi lacune che si riscontrano in questa rielaborazione del pensiero di S. Tommaso.

Troviamo per lo meno strana l'affermazione seguente: « La relazione posta fra essi (l'affermazione del profeta e l'apparizione del prodigio) è considerata anch'essa come un fatto fisico » (p. 42). San Tommaso non si sarebbe mai sognato di sottoscrivere una proposizione del genere.

Leggiamo nella stessa pagina: « Il nesso stabilitosi tra miracolo accaduto e testimonio divino, se prima del compimento del prodi-

gio era contingente, dopo diventa necessario, inscindibile perchè anch'esso oggetto di conferma da parte dell'intervento di Dio. La ragione fondamentale e ultima di questa inscindibilità è basata sulla logica del senso comune ». Dubitiamo seriamente che la « logica del senso comune » possa bastare a mettere il lettore in condizione di comprendere pienamente il senso di queste parole.

Nel riassumere il pensiero del Gaetano (II-II, q. 1, a. 4) l'A. distingue tre gradi di evidenza: « 1) l'evidenza della cosa in sè (evidenza intrinseca), 2) l'evidenza di credibilità; 3) l'evidenza di verità » (p. 110). Ora, l'espressione « evidenza di verità » non si può certamente dire felice prestandosi essa a facili equivoci: questa denominazione — contrariamente a quanto afferma l'A. a p. 146 — non è stata adottata dal Gaetano; vediamo invece che fu usata da Egidio De Coninck S. I. (cfr. p. 186).

Domenico Bañez viene inserito nella corrente extra-tomista: a parte ogni altra considerazione, non ci sembra bastare una semplice divergenza intorno ad un punto particolare di dottrina per catalogare senz'altro il Bañez nella corrente extra-tomista.

Notiamo, infine, una disavventura tipografica di non lieve entità: sono ripetute le pagine 215-216, 217-218; sono state omesse le pagine 213-214, 219-220.

Non resta che augurarci, e lo facciamo di tutto cuore, che l'A. in una futura edizione esponga più compiutamente la dottrina degli Scolastici intorno al valore apologetico del miracolo: potrebbe recare, in tal modo, un contributo notevole alla storia della teologia.

P. Raimondo Verardo, O.P.

2. Theologia moralis

R. Steven, *Elèments de morale sociale,* Tournai, Desclée et C., 1954 pag. 612.

Questo volume, elegante anche come presentazione e rilegatura, prende come base il trattato del *De iustitia* di Mons. Tanquerey, di cui però, più che una volgarizzazione ed un ampliamento, è un intero, sapiente rifacimento.

L'autore, sacerdote di S. Sulpicio e Superiore del grande seminario di Bordeaux, vi ha condensato la sostanza delle lezioni dettate agli studenti di teologia, ed anche di numerose conferenze sociali, tenute da lui in diversi centri.

Fra i tanti altri lavori pubblicati in questi ultimi tempi sopra la giustizia sociale, questo libro si

raccomanda per la sua chiarezza e la sua praticità.

Procede innanzi tutto con un netto ordine logico. Premesse ampie nozioni generali di indole dottrinale e storica, che costituiscono come una ricca impostazione del tema, l'Autore segue l'ordine delle società: dalla società famigliare a quella professionale (società in senso improprio); a quella civile o statuale, a quella internazionale. Ogni società è esaminata nelle serie dei suoi problemi sociali alla luce della dottrina della Chiesa.

L'Autore, convinto che le confusioni, che alimentano senza profitto le discussioni, risultano spesso da difetto di precisione dell'impiego dei termini e dalla imprecisa impostazione dello *status quaestionis,* insiste con ragione sulle definizioni e messe a punto preliminari, anche a costo di consacrarvi molte pagine.

Una cura particolare pone l'Autore a ben distinguere alcuni termini, che possono dar luogo ad equivocazioni, in quanto alcuni usano indifferentemente un termine per l'altro, non avvertendone la differenza che a volte può essere radicale: ad es. comunità e società.

Oltre l'ordine e la concisione, proprie di un manuale, vi si trovano molteplicità di vedute e di orientamenti, che forniscono la base necessaria ed utile a studi più sviluppati. Si veda ad es. il bel quadro che vi è fatto della vita professionale.

Nella sua prefazione S.E. Mons. Richaud, arcivescovo di Bordeaux, lo raccomanda particolarmente ai membri del clero, in quanto nel libro, nelle sue chiare impostazioni ed esposizioni, potranno trovare facilmente una somma chiara di dottrina, per rispondere con proprietà alle obbiezioni che spesso sorgono all'improvviso.

Ma lo stesso presentatore pensa all'utilità che il libro potrà avere per numerosi laici, specialmente professionisti. La stessa funzione che il libro potrà prestare ai membri del clero, lo potrà avere, *servatis servandis,* ad es. per i dirigenti di aziende, redattori di giornali ecc., sopratutto quando la loro prima formazione non è all'altezza delle proprie responsabilità. Tutti potranno largamente beneficiarne.

Certe precisazioni, su soggetti cosidetti profani, come ad es. il problema del femminismo, si trovano felicemente raccolti in questa opera.

Tanti, specialmente del clero, o anche laici, estranei per la loro professione a certi argomenti, potranno così avere un mezzo rapido e sicuro di informazione, tanto spesso necessaria, per non rimanere estranei al mondo in cui viviamo.

PIETRO PALAZZINI

A. J. Bevilacqua, *Procedure in the ecclesiastical courts of the Church of England with its historical antecedents in Roman and Decretal Law,* Romae 1956, pp. 100.

Lo studio più ampio che l'Autore ha svolto e che abbiamo avuto la fortuna di leggere (senza però che l'Autore l'abbia finora pubblicato nella sua interezza) è uno studio sul diritto processuale anglicano.

Questo primo saggio edito si ferma allo studio di un punto particolare o di una fase della macchina procedurale nel diritto canonico anglicano: la citazione.

Il saggio — e più ancora lo studio in generale — è assai interessante non solo come indagine storica, ma sopratutto per i confronti che vi si possono fare con il diritto canonico cattolico e le interessanti deduzioni che se ne possano trarre.

L'atto di nascita della Chiesa d'Inghilterra fu, come è noto: l'« Act of supremacy » del 1534, per mezzo del quale il sovrano di Inghilterra si proclamò capo supremo della Chiesa inglese. Questo atto operò una rivoluzione al vertice della scala giurisdizionale, ma si arrestò qui. Enrico VIII non accettò le nuove dottrine del continente: anche se in altri tempi, fuori del diritto (dogmatica, riti ecc.) aprì loro la via di accesso, assegnando, a poco a poco, alle diocesi vacanti uomini dalle nuove vedute.

Ora, arrestandoci al campo del diritto, prima della Riforma, il diritto canonico inglese ero lo stesso diritto della comunità occidentale. C'era in quel tempo nella chiesa inglese scarsa legislazione particolare o addirittura mancava del tutto, limitandosi i sinodi provinciali a promuovere i decreti papali o a renderli più dettagliati in alcuni punti.

Con la Riforma e la proclamata autonomia, l'autorità del Papa venne ripudiata e sostituita con quella del re (Act in retraint of appeals - 1953); ma il progetto per la completa revisione della legislazione canonica non giunse ad effetto.

Nel 1604 furono pubblicati soltanto 141 canoni. La legislazione antica rimase in vigore, eccetto le leggi che erano state mutate dai pochi nuovi canoni e quelle che col tempo venivano abrogate da nuovi Atti del Parlamento.

Le fonti del diritto canonico anglicano restarono quindi le stesse del diritto canonico romano, fino al momento della rottura, salvo lo spostamento al potere regio e parlamentare di quello che è il potere giurisdizionale sovrano del Romano Pontefice nella Chiesa cattolica; ebbero scarsissimo sviluppo poi.

Anche come scienza, il diritto canonico processuale anglicano è

molto povero; come prassi poi è assai raramente applicato. Non esistono manuali propri recenti di diritto, specialmente processuale, e la formazione giuridica generale del clero anglicano è pressochè insussistente.

Il periodo infatti di formazione dei futuri pastori di anime anglicani, che si svolge nel Collegio teologico, dura tre anni per coloro che non sono laureati, mentre per gli altri viene limitato a due anni soltanto.

Nella formazione intellettuale dei futuri ministri, una grande importanza è data allo studio della Sacra Scrittura e della storia ecclesiastica. L'esame generale che i candidati debbono subire prima dell'ordinazione sacerdotale consiste in 15 « papers », di cui nove sono assegnati alla S. Scrittura, due alla storia ecclesiastica, due alla dottrina cristiana (qualche cosa di simile alla nostra dogmatica), uno alla liturgia ed uno alla morale. Il diritto non vi ha posto.

Non meraviglia quindi la conclusione, a cui giunge l'Autore, che, a differenza di tante altre confessioni separate da Roma, la Chiesa anglicana ha conservato, possiamo dire, il grosso della dottrina processualistica canonistica cattolica, ferma però al momento in cui avvenne la separazione, cioè ferma al diritto delle Decretali.

Ciò è utile per un approfondimento del diritto delle Decretali, è giovevole per constatare ancora una volta che l'albero, resecato dal gran tronco, in cui pulsa la linfa vitale, intisichisce e muore.

Questo sopratutto volevamo rilevare con l'Autore, che si mostra un maestro nella ricerca storica, nell'elaborazione del materiale e nell'acutezza delle osservazioni.

Non ultimo contributo di questo studio, che presto desidereremmo veder integralmente pubblicato, sarà quello di favorire con la più profonda conoscenza un maggiore riavvicinamento della Chiesa anglicana, o almeno degli spiriti più eletti, all'unico ovile, la Chiesa Apostolica Romana.

PIETRO PALAZZINI

3. Varia

Studi in onore di DOMENICO MALLARDO, un vol. in 8° grande di pp. 212 con 10 tav. fuori testo. Napoli 1957.

In occasione del 70° compleanno del Preside della Pont. Facoltà Teologica di Napoli, alcuni amici, e soprattutto i giovani studiosi formati alla scuola dell'illustre maestro di Storia e Archeologia, hanno voluto dedicargli un volume di saggi e studi, edito con son-

tuosa signorilità a cura di V. De Rosa.

Mons. Mallardo è noto per i suoi numerosi e preziosi contributi scientifici che hanno rimesso sul piano della ricerca storica più accurata ed esigente le antichità della Chiesa di Napoli, e in modo particolare l'agiografia dell'Italia meridionale. Volumi esemplari come *Il Calendario Marmoreo di Napoli,* il recentissimo *S. Castrese vescovo e martire* e l'edizione del *Proprium Officiorum et Missarum Ecclesiae Neapolitanae* (1956) sono soltanto *specimina* di un metodo di lavoro e di risultati scientifici di primissimo ordine. La bibliografia completa del Mallardo, raccolta nelle pagg. 205-208 del presente volume, dirà agli studiosi l'alta qualità e i vari interessi del festeggiato, la sicura perizia con la quale egli si muove nei campi più ardui della storia, dell'archeologia e dell'agiografia, dal lontano 1911 in cui commentò una nuova epigrafe greco-latina della fratrìa napoletana degli Artemisi e una iscrizione latino-ebraica, alle ricerche sui cristiani a Pompei e la calunnia onolatrica contro i cristiani sulla storia di S. Gennaro e di antichi vescovi napoletani, alle pregevolissime edizioni di antichi testi liturgici anche inediti.

Il presente volume, preceduto da un autografo del Cardinale Arcivescovo, raccoglie i saggi di S.E. Mons. Cesario d'Amato, Abate di S. Paolo in Roma, sulla cocolla monastica, di D. Balboni, che ripubblica e discute l'epigrafe sepolcrale di Taziano di Filippopoli (II sec.), di A. Bugnini sulla « Missa cum diacono » in rapporto a una recente concessione della S. Congregazione dei Riti (1 febb. 1957), di S. Garofalo su di un papiro tolemico che illustra il « Parate viam Domino » di *Isaia* 40, 3-5 e paralleli evangelici. La folta schiera degli ex-alunni di Monsignor Mallardo, che si sono onorevolmente avviati nell'arengo scientifico, è rappresentata dai seguenti autori e studi: D. Ambrasi, *Il fondo pergamenaceo dell'Archivio Capitolare di Napoli;* A. Ambrosanio, *La transustanziazione* (a proposito della interpretazione del Leenhardt); A. Caserta, *Un "Exultet" napoletano del sec. XIV (Vat. lat.* 3784 A); R. De Maio, *Gli ultimi giorni del B. Paolo d'Arezzo Arcivescovo di Napoli;* G. De Rosa, *La "Parusia" nel discorso escatologico di N. S. G. C.* (a proposito della esegesi che limita l'orizzonte del discorso alla sola fine di Gerusalemme); L. Diligenza, *Proteste d'innocenza ai margini d'un processo del sec. XVI* (per la storia del Card. Alfonso Carafa [1540-1565]); A. Dini, *In margine al "Proprio" napoletano* (sul concetto di culto pubblico totale e parziale); G. Morelli, *Il Santuario portatile degli Ebrei*; C. Scanzillo, *Lo pseudo Atanasiano "Quod Christus sit unus" e l'interpretazione apollinaristica del Lequien*; A. Speme, *La genuflessione alla*

consacrazione nella Messa; F. Strazzullo, *Le vicende dell'abside del Duomo di Napoli*; A. Zama, *A. S. Mazzocchi biblista* (originalità dei suoi contributi esegetici e priorità [1742?] della enunziazione della legge del parallelismo nella poesia biblica nei confronti del Lowth [1753]).

L'eccellente qualità di tutti questi saggi è la prova della validità dell'insegnamento e dell'esempio del Maestro.

SALVATORE GAROFALO

SAPIENTIA AQUINATIS, *Relationes, communicationes et acta IV Congressus Thomistici Internationalis. Romae 13-17 sept. 1955*, II, Officium Libri Catholici, Romae 1956, pp. 322.

L'illustre commentatore del *Contra Geniles,* Francesco Silvestri detto il « Ferrariensis », definì l'Aquinate « omnium horarum homo »: uomo di tutti i tempi. A riprova che qui non si tratta di un puro elogio panegiristico, sta il fatto che anche oggi S. Tommaso, come filosofo, è tutt'altro che tramontato ed attira sempre più l'attenzione degli estranei alla Scolastica, delusi dall'inconsistenza e dal vuoto della Folosofia Moderna.

Nel 1955 fu celebrato a Roma il IV Congresso Tomistico Internazionale, a cui presero parte studiosi di tutto il mondo, ecclesiastici e laici, e fu inaugurato con un magnifico discorso del Santo Padre stesso nella sua residenza di Castel Gandolfo. Alla fine dell'anno scorso è uscito il secondo volume degli Atti di tale Congresso a cura della Pontificia Accademia Romana di S. Tommaso d'Aquino e di Religione Cattolica. Questo volume è il necessario complemento del primo, il quale, pur nella sua già cospicua mole di più di 600 pagine, non aveva potuto accogliere nè tutte le comunicazioni, nè le relazioni, nè le discussioni ed atti complementari.

Tre erano stati i grandi temi del Congresso ed attuati: La dottrina di S. Tommaso e il presente stato delle scienze; La dottrina di S. Tommaso e la dialettica hegeliano-marxistica; La dottrina di S. Tommaso e l'esistenzialismo. Il presente volume riassume in brevi ma interessanti « Relationes », affidate a specialisti, le « Communicationes » già fatte su ogni singolo argomento; e queste, a loro volta, vengono poi ampiamente vagliate nelle « Discussiones ».

Dalle comunicazioni e discussioni sul primo tema è emerso che le nuove teorie sulla costituzione della materia non intaccano affatto il dualismo ineliminabile dei corpi, già abbastanza chiaro anche a una esperienza elementare. L'attività e

passività dei corpi, la loro unità e molteplicità, il loro incessante cambiare con il loro costante permanere, non possono spiegarsi con un solo principio. Ne occorrono due, indicati dagli antichi coi nomi di « materia » e « forma », che ai delicati orecchi dei moderni possono suonare esotici, ma restano sempre molto appropriati.

Sui rapporti tra scienze e filosofia è prevalsa l'opinione che si tratti di due settori specificamente distinti. Gli antichi tuttavia erano più unitari, nel senso che ogni scienza, se era veramente scienza (cioè « per causas »), era filosofica, ed ogni filosofia, degna di tale nome, era scientifica. La ricerca poi delle cause supreme era riservata alla Metafisica, vertice di tutta la filosofia. Così non esisteva affatto per loro il problema dei rapporti tra filosofia e scienze, e tanto meno quello del dissidio tra ambedue. Le scienze che vertono sulle proprietà dei corpi, servivano a farne conoscere l'intima natura filosofica: come unico era l'oggetto della ricerca (il corpo), così specificamente una era la scienza che se ne occupava. E l'enorme ampiezza che le scienze hanno preso nei tempi moderni, non ha portato che un cambiamento quantitativo.

Sul secondo tema, quale sia cioè il rapporto tra Tomismo e dialettica hegeliano-marxista, le divergenze sono state più profonde e le discussioni più animate. Naturalmente, ogni monismo, sia di tipo idealistico panteista che ateo materialistico, è in netta è irriducibile antitesi col Tomismo, che è filosofia cristiana per eccellenza. Ciò era pacifico. Ma nessun tomista intelligente si è mai sognato di negare il divenire del mondo o il dinamismo del pensiero umano, purchè non tutto si riduca a un puro « fieri » senza sostrato e consistenza; e neppure rifiuta di ammettere quanto ci può esser di esatto in uno storicismo bene inteso. Si tratta solo di non liquidare l'assoluto, il necessario, l'immutabile, la cui sparizione liquiderebbe di colpo anche tutto il relativo, il contingente, il mutabile, il temporale. E il modo più comune di spacciare l'assoluto è proprio quello d'identificarlo con il relativo. Nel campo sociale è stata ammessa da tutti l'importanza del fattore economico, ma negata energicamente la sua assolutezza, quasi fosse il supremo, anzi l'unico dei valori.

Passando al terzo tema: i rapporti tra Tomismo e problemi suscitati dall'esistenzialismo, è stato messo in rilievo il vero sinificato di « actus essendi », confuso da alcuni con lo stato di realtà, come anche il suo compito di elemento costitutivo nella struttura ontologica della persona. Nessuno però ha misconosciuto l'apporto positivo dell'esistenzialismo come vigorosa ed efficace reazione all'idealismo hegeliano, come rivalutazione del singolo e della persona, e

come spinta all'impegno di vivere un'esistenza autentica che cerca sempre di superarsi, di trascendersi in una tensione che non deve estinguersi.

Ma tali motivi non sono nuovi nè esclusivamente propri dell'esistenzialismo. Questo ha solo il merito di averli rimessi a nuovo in un momento di profonda depressione psichica e di pauroso smarrimento spirituale, prodotto dai recenti cataclismi bellici, economici e morali sociali, per cui tutti, più o meno, siamo passati, e che in certe ore ci davano l'impressione della rovina di ogni più saldo valore.

E neppure l'insistenza dell'esistenzialismo sull'introspezione e il « conosci te stesso » o ritorno all'interiorità, sono sostazialmente nuovi. Da Socrate a Cicerone, da S. Agostino a tutta la prassi ascetica cristiana fondata nel Vangelo, tale motivo ha risuonato e risuona come uno stimolo a vivere le vera vita: quella dello spirito e del regno di Dio che « intra vos est ». Tuttavia le acute e profonde e spietate analisi psicologiche sulla limitatezza, miseria e solitudine dell'uomo in cui eccellono gli esistenzialisti, hanno risospinto gli animi di certuni verso l'angoscia e la disperazione, mentre dovevano, come nel Tomismo, servire di trampolino verso il Trascendente, l'Assoluto, Dio. E così alcuni esistenzialisti, rinnegando il profondo afflato religioso di Kierkegaard, son diventati atei e monadisti, rinserrando la vita dell'uomo tra due nulla (prima della nascita e dopo l'ultimo rantolo) e riducendo l'esistenza a un essere per la morte in una prospettiva tragicamente sconfortante.

Tutta questa tematica così molteplice e varia nelle sue premesse e nelle sue conseguenze, è stata trattata e discussa con competenza dai vari oratori del Congresso; i quali, nello spirito dell'Aquinate, hanno messo a fuoco gli argomenti più scottanti dell'ora in cerca di soluzioni più vere, più complete, più serene; in una parola: più costruttive. Perchè costruire per migliorare è proprio il compito della Scienza e della Filosofia, se vogliono restare all'altezza dei loro ideali.

Una parola di plauso agli organizzatori del Congresso, il Padre Carlo Boyer S. J. e Mons. Lino Lozza, i quali hanno altresì curato la edizione dei due volumi degli Atti che permettono, anche a chi non poté prendervi parte, di godere il frutto delle loro fatiche.

UMBERTO DEGL'INNOCENTI, O.P.

LUIGI SARTORI, *Teologia della Storia,* Editrice Gregoriana, Padova 1956,

Avere un lavoro di sintesi che introducesse, informasse e suggerisse prospettive nel campo della teologia della storia — tema moderno e su cui molto si è scritto e si scrive — non era cosa facile. E il ch.mo prof. Sartori ce l'ha saputo dare con discernimento critico, equilibrio e senso di aderenza ai problemi dell'insegnamento teologico e della vita di apostolato. Il volumetto, infatti, è il condensato di un *Corso* tenuto nell'inverno del 1956 alla « Scuola di Cultura Superiore Religiosa per Sacerdoti » che funziona da tempo in Padova. E s'ispira alla preziosa « Rassegna bibliografica » offertaci sull'argomento dai PP. M. Flick e Z. Alszeghi in *Gregorianum* (n. 2, 1954, pp. 256 - 298), con caratteristiche proprie, dipendenti cioè da uno scopo prevalentemente sistematico e dottrinale: cogliere soprattutto i motivi e gli orientamenti principali della attuale teologia della storia, disponendoli poi in un complesso armonico che rende possibile il confronto e il bilanciarsi delle prospettive.

L'Introduzione ci inizia ai temi fondamentali: fede nel progresso e corrispettivo « senso storico », cioè capacità di leggere il « da farsi » nel « fatto », di intendere le esigenze del momento che passa, di camminare coi tempi; senso storico e azione sociale; storicismo e filosofia; metodo storico e scienza; storia della « Teologia della storia »; teologia della storia e protestantesimo. Da quest'indagine previa emergono spontaneamente tre questioni principali alle quali vorrebbe dare una risposta la teologia della storia: quale sia la legge fondamentale del processo storico (progresso? lotta perenne? quante e quali tappe?); quali i rapporti tra il regno di Dio e realtà terrestri, fra storia sacra e storia profana; quali le relazioni tra tempo ed eternità. La risposta è data interrogando la ragione teologica, la teologia biblica e patristica, la teologia della Chiesa. Il Bilancio dei risultati e la Conclusione sono un invito a una equilibrata speranza ad educarsi alla capacità di « cogliere il tempo opportuno », ricordando che « stare al passo col cammino della storia significa principalmente " aggiornarsi " al Magistero Ecclesiastico, cioè alla vitalità del Corpo Misstico ».

In verità questa è la caratteristica del volume: il suo richiamo continuo ai suggerimenti che in proposito ci vengono dal Papa. Ed è ciò che dona alle pagine del professor Sartori la loro freschezza ed efficacia orizzontatrici.

PIETRO CHIOCCHETTA

VARII AUCTORES, *Exegetische, dogmatische und pastoraltheologische Studien zum Verständnis der Messe,* Rex-Verlag, Luzern 1954. pp. 316.

Iure meritoque omnes disciplinae sacrae scientiae erga Eucharistiam, unaquaeque modo proprio celebrandam hoc in opere convertuntur, ita ut ab exegesi biblica incipiendo, iure atque historia prosequendo ad praxim liturgico-catecheticam deveniatur. Opus adornarunt Magistri Facultatis Theologicae Lucernensis.

Prima pars fontes theologicos explorat ad indolem sacrificalem et communitariam Missae extollendam, pars altera iter ab historia peractum retrocedendo aggrediens, illustrat causas hodierni status cultus divini, pars denique ultima praxim indicat renovationis liturgicae.

Exhibetur itaque opus quasi completum, quod Missae sacrificium omni sub aspectu illustrat. Finis nobilis et valde utilis in unaquaque pagina attingitur, ad meliorem intelligentiam huius actus supremi cultus divini assequendam. Eminet articulus J. B. Villiger, *Die geschichtliche Erforschung des Christlichen Kultes als Quelle seelsorgerlicher Erkenntnisse,* vere lucidus: commentarius secundi Sacerdotis, qui partes olim a diacono in Missa primitiva adimpletas quodam modo sustinet, concentus populi, necnon altare populo propinquius.

Non semper nova traduntur, sed valde utilia, ut analysis accurata sermonis eucharistici Jesu in evangelio joanneo (Eugen Ruckstuhl, *Wesen und Kraft der Eucharistie in der Sicht des Johannesevangeliums*), pars Ecclesiae in Sacrificio eucharistico (R. Erni, *Der Qemeinschaftscharakter der Eucharistie, cum considerationibus de celebratione*), Communio laicorum in saeculis retroactis spectata (J. Stirnimann, *Die Kommunion der Laien in Gesetzgebung und Gewohnheit der Kirche, ein rechtsgeschichtlicher Ueberblick von den Anfangen bis zur Gegenwart*).

Ordo tractationum magis logice disponi potuit, incipiendo ab articulo J. Röösli de sacrificio ut officio naturae (*Das Opfer, eine Naturforderung*), sed haec minimi momenti sunt.

Laudandum, saltem in aliquibus articulis, obsequium Encyclicis Litteris *Mediator Dei* exhibitum, quamvis ad hunc fontem supremum et actualissimum magis recurrendum erat.

Quaedam omissa vel parum elaborata reperiuntur: ita pars patrologica v. gr. Ut ex ultima praesertim parte clare apparet, liber valde utilis sacerdotibus in cura animarum evadit, ut ipsius ope tenebrae quae saepe intellectum et cor obvolvunt dissipentur (pulchre Mgr. Ernst Simonett, *Eucharistiefeier und priesterliche Frömmigkeit*). Lux a Sacerdotibus

(cf. Keller, *Seelsorgerliche Voraussetzungen für einen fruchtbaren Vollzug der heiligen Liturgie;* etsi nimis correptus!) ad fideles prudenter discreteque diffundetur (J. Meier, *Die Predigt aus dem Reichtum der Liturgie*), incipiendo ab instructione parvulorum (A. Gügler, *Erziehung zur Liturgie*: methodos valde practicas suggerit).

Scientia sacerdotum, eorumque pietas, instructio fidelium in schola et ex ambone, architectura sacra, cantus sacer (Stiftsorganist Eduard Kaufmann: *Der Gesang in der christlichen Kultfeier*), omnia aliquid conferre ostenduntur, viribus unitis, ad Deum melius colendum, hominesque magis sanctificandos hoc supremo opere cultus Christi in Ecclesia, quod est Missa.

IVO CISAR

NUNTIA

I - S.mus D.N. Pius PP. XII, decreto Sacrae Congregationis de Seminariis et studiorum Universitatibus, Praelatum a secretis nostrae Academiae, Ill.mum ac Rev.mum D.num Antonium Piolanti, Pontificii Athenaei Lateranensis Rectorem Magnificum renuntiavit.

II - E.mus Dominus D. Josephus S.R.E. Card. Pizzardo, Protector, proponente Praelato a secretis, ad normam art. V Statutorum, tres novos Socios honoris causa in nostram Academiam cooptavit, nimirum:

Ill.mum ac Rev.mum D.num Josephum De Luca, collectionum « Archivio di storia della pietà » et « Storia e Letteratura » Moderatorem.

Rev.mum P. Paulum Munoz Vega S.I., Pontificiae Universitatis Gregorianae Rectorem Magnificum.

Rev.mum P. Servum Goyeneche C.M.F., Pontificii Instituti Utriusque Juris Decanum.

III - Ob repentinum et acerbum funus Editoris Comm. Rag. Angeli Belardetti, commentariorum « Divinitas » editionem Facultati Theologicae Pontificii Athenaei Lateranensis concredere coacti sumus, cuius cura et studio prodibunt.

Epistolae et pecunia mittantur ad: Mons. Antonio Piolanti, Direttore di *Divinitas,* Piazza S. Giovanni in Laterano 4, Roma.

Praelatus a secretis
et Coetus a consilio

TIPOGRAFICA
M. COCCIA
DICEMBRE 1957
ROMA

